وغاب صاحب - التعقبات -.!

□ قبل نحو عامين، بعث إلينا الدكتور عبدالجبار توامي، من الجزائر، كتابه: «عثرات كبوات اليراع»، أضاف إلي العنوان الرئيسي: نقد لغوي معمّق لكتاب أبي تراب الظاهري «كبوات اليراع»، في ضوء التطور اللغوي وخصائص العربية.. الكتاب في نحو ثلاثمائة صفحة، ومؤلفه رغب إلي النادي نشره ضمن مطبوعاته.. فاعتذرنا إليه، لكننا قلنا له، إننا نستطيع نشره - منجهماً - في - **جذور** -، فوافق، وبدأنا النشر.. وكنا كلما صدر جزء، نبعث **بجذور** إلى أستاذنا الشيخ أبي تراب - رحمه الله -، علّه يطلع على النقد، ثم يشرع في الرد عليه، لمعرفتي أن الشيخ محب للمعارك الأدبية وأنه صوّال وجوّال.. ويبدو أنه وهن العظم منه، فلم يهاتفني ولم أسمع منه شيئاً، فأدركت أن مرضه حال بينه وبين ما كنا نأمل، وتذكرت قول الحق: ﴿**الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة**﴾.

□ وتصدر اليوم الحلقة الرابعة والأخيرة من نقد الدكتور توّامي، وصاحب - كبوات اليراع -، قد لقي ربه قبل شهر ونيّف، وواراه التراب، عليه رحمة ربه.

□ وددت وما تغني الودادة، كما يقول الأستاذ أحمد حسن الزيات، أن شيخنا أبا تراب على قيد الحياة، وأنه بقواه الجسدية القادرة على الأخذ والعطاء والتحاور، مثل تلك الردود القوية العنيفة التي عهدناها فيه، يوم كان يصارع ويتصدى لكل كتابة تحيد عن الطريق أو لا تعجبه، فيشرع في التصدي لها بذلك العنف، الذي لا يبقي ولا يذر.. تلك كانت حاله في معاركه التي خاض غمارها، أما ماعدا ذلك، فما ألطفه وأكرمه، حين يقصد في أمر من أمور اللغة والفقه والتفسير والأدب القديم، وما أسرع ما يستجيب، فيعطيك الجواب الجامع الشافي، وما أشد صبره على البحث، حيث يقضي الساعات الطوال وحوله عشرات المجلدات، فيها ينقّب عن المسائل العويصة، فلا يكتنفه الملل ولا الأين، وإنما هو رجل جلد، قلّ أمثاله، من يحتمل ضنى البحث، فيوصل ليله بنهاره، معتكفاً في حجرته، وحوله زاده اليسير من الطعام وشيشة الجراك.. إن أبا تراب رحمه الرحمن نمط وحده اليوم، في صبره وثقافته العريضة ومحفوظه من المتون والأسانيد والمعرفة العميقة، وبغيابه، تفقد الثقافة العربية القديمة واللغة العربية رجلاً قلّ نظراؤه اليوم، أرجو الله أن يرحمه برحمته التي وسعت كل شيء.!

رئيس التحرير

دعبل الخزاعي
شاعر ذو رسالة

محمد رجب البيومي

نأسف كثيراً حين نجد بعض الشخصيات الأدبية والسياسية قد وضعت في غير موضعها الصحيح فنُقل عنها من الأخبار والحوادث ما فُسّر على غير وجهه، ثم انطبع بهذا التفسير الزائف في عقول الباحثين، فهم يتناقلونه في كتبهم المتتابعة كأنه حق صريح لا وجه لنقضه وتفنيده، وقد يكون الشاعر الثائر دعبل الخزاعي أحد هؤلاء الذين ظهرت صورهم التاريخية في لوحات مشوهة، فليس بها من الملامح والقسمات ما يوقف القارئ على الحقيقة الصادقة، وقد أجمع الإخباريون من الرواة والأدباء من النَقَدة على ترديد ما اشتُهر عن الرجل من أنباء، دون أن يخضعوا أخباره المتواترة إلى نظر يستشفّ الخوالج الكامنة، ويُفسر التناقضات المضطربة، وإنّما قُصارى الإخباريين من الرواة أن يجمعوا على تأييد ما حكاه أبو الفرج الأصبهاني حين قال عن دعبل «هو دعبل بن علي بن رزين ويكنى أبا علي شاعر متقدم مطبوع، هجّاء خبيث اللسان لم يسْلم منه أحد من الخلفاء ولا من وزرائهم ولا أولادهم ولا ذو نباهة أحسن إليه أم لم يحسن ولا أفلت منه كبير أحد»[1] ثم

ليسهب صاحب الأغاني في ذكر أنباء مختلفة يتأملها من زاوية واحدة دون أن يعمّق نظرته الناقدة فيما تحمل من دلائل وإيحاءات، وإذا كان أبو الفرج راوية إخبارياً يُسطّر ما يسمع دون أن يتسع له المجال في أكثر أخباره للترجيح والتحليل، فإن أبا العلاء المعري الناقد الألمعي ينهج نهجه فيما تحدّث به عن الشاعر، وكنّا نأمل أن نجد عند الفيلسوف المتعمّق ما افتقدناه في أسفٍ وألم عند الأصبهاني، ولكننا وجدنا أبا العلاء يجري معه في مضمارٍ واحد، حين يتحدث عن دعبل في رده على ابن القارح فيقول[2]:

«وما يلحقني الشك في أن دعبل بن علي، لم يكن له دين، وكان يتظاهر بالتشيع وإنما غرضه التكسب وما أرتاب في أن دعبلاً كان على رأي الحكمي وطبقته، والزندقة فيهم فاشية، ومن ديارهم ناشبة» وإذن فقد أربى المعري على أبي الفرج فجعل الرجل زنديقاً متهماً في دينه ودعبل أمام هذه الاتهامات القاسية في حاجةٍ ماسة إلى من يجلو الضباب عن سيرته ليراه القارئ في وضعه الصحيح.

- 2 -

ويمكننا أن نلخص الاتهامات التي وجهها الكاتبون إلى دعبل في ثلاث نقائص تشينه وتزريه، فهو أولاً هجّاء خبيث اللسان لم يسلم منه أحد، أحسن إليه أم لم يحسن، وهو ثانياً منافق كذاب يُظهر التشيع طمعاً في الكسب، ويُخفي غير ما يعلن، وهو ثالثاً كما قال أبو الفرج مغامر فاتك عاش عيشة

مريبة متهمة فعاشر اللصوص والأشرار، وخالط الشطّار والعيّارين ممن جمعوا العصابات وشنوا الغارات، وهي ثالثة الأثافي كما يقولون، ولابد لنا أن نكشف اللثام عن سيرة الرجل، لنرى كانت هذه الاتهامات الثلاثة حقاً لا شبهة فيه أم أنها استنتاج مجحف، أخطأه الصواب واحتاج إلى من يعمد إليه بالتصحيح.

حقاً لقد كان الرجل هجّاء قاسي اللسان، ولكن أي هجاء كان يقوله دعبل؟ أهو الهجاء الشخصي الذي يتجه إلى الأفراد فيسلبهم محاسنهم بالباطل الزائف طمعاً في مالهم أو عقاباً على شُحِّهم، أم هو هجاء صاحب الرأي الذي ينظر فيجد الأمر قد وُسّد إلى غير أصحابه، ويرى المهيمنين من الرؤساء قد أساءوا سيرتهم في الناس فهم ظلمة فسّاق، يقولون ما لا يعملون، وفيهم من يصادر الأموال بغير حق، ويزهق الأرواح دون موجب، وطوائف المتملقين من الشعراء والكتاب يطيلون مدائحهم الكاذبة، ويختلقون لهم من المكارم المزوّرة ما لم يهموا به فضلاً عن أن يفعلوه، لقد كان دعبل يرجو من بني العباس ألا يكونوا أشراراً ظلمة كبني أمية، فهم أقرب نسباً إلى الرسول، وأمتن صلة بالشريعة، وما آزرهم المؤيدون في قتال بني أمية واستئصال باطلهم إلا طمعاً أكيداً في حق يمحق الباطل، وعدل يسحق الظلم، ولكن المسرح السياسي لعهده قد اختلف ممثلوه فقط، فراح فريق وجاء فريق أما الرواية نفسها فمأساة حزينة تصوّر أبشع مناظر الإرهاب والتنكيل، والشاعر

كحر ثائر لا يرضى أن يسير في ركاب الوصوليين من الشعراء، والهتّافين من الأدعياء، ولكنه يجهر بعداوته لذوي الظلم من خلفاء ووزراء، ويصرّح بخيبة أمله في العباسيين إذ يقول في أسف ومرارة[3]:

أرىَ أميّةَ معذورين إن غَدروا ... ولا أرَى لبني العبّاس من عُذُرِ
قَتل وأسْر وتَحْريقٌ ومَنْهبة ... فعَل الغُزاة بأرض الروم والخزرِ

فهجاء دعبل عنصر هام من عناصر الشعر السياسي، وهو بما تضمنه من نقد وتشهير يصور أحزاب المعارضة ويهدف هدفها السياسي في الكشف عن مثالب الحاكمين، وإعلان ما يقترفون من منكرات، ونحن نعُد الهجاء رزيلة دنيئة إذا كان صاحبه ذا مأرب شخصي كالحطيئة فهو يهجو الأثرياء إذ منعوه ويمدح الأدنياء إن أعطوه، أما إن كان الهجاء تصويراً لنقائص أليمة يرتكبها الرؤساء فهو ناقوس مجلجل يرن في الآذان الغافلة، ويفتح العيون النائمة فترى ما يرتكب حولها من أهوال، وليت شعري أيهما أعظم في ميزان الرجولة؟ شاعر كالبحتري يمدح الظلمة من الرؤساء فيحيل ظلامهم الدامس إلى صباح وضيء مجانباً باب الحق وطريق الإنصاف، حتى يملأ يده من دنانيرهم الخادعة وضياعهم الواسعة، ثم لا يملقه تكسبه المهين أن يهجو في الغد مَن مدحه بالأمس زُلفى لرئيس جديد يحمل الضغينة على سابقه! فإذا زالت دولة هذا الجديد، وحل سواه طفق البحتري يكيل السباب لمن تقرب إليه في عنفوان مجده ويربي المديح لمن جافاه وعاداه[4].

فأيهما أعظم في ميزان الرجولة هذا المتكسب الخانع أم ذاك الأبي الذي يُوجه هجومه القارص إلى من يتعبّون الناس بطغيانهم الأثيم؟ إن دعبلاً الشجاع لم يكتف بالهجاء الشعري بل أبى عليه إباؤه أن يقف عند القول فاندفع إلى العمل مع الثائرين، وأعلن الحرب علي الأمين ورأى في سلوكه الشخصي وضعفه الخلقي ما لا يرشحه لإمارة المؤمنين عن جدارة واستحقاق! وكأني به وقد استشرف إلى عهد زاهر تصفو سماؤه في خلافة المأمون فألّب الجموع وقاد العصائب ثم نظر متلذذاً فوجد الخليفة الجديد يصب سياطه الظالمة على أناسٍ أبرياء متخذاً من فتنة خلق القرآن سلاحاً يطعن به الآمنين، ففي كل يوم نفوس تزهق، وسياط تحرق وجسوم تقيد وتسجن! أين الفجر الوضيء الذي استشرف له الشاعر وسعى إلى بزوغه سعي المقاتل الجريء؟ لقد تبددت أوهامه الحلوة، واستشعر ندماً مغيظاً يدفعه إلى أن يهدد المأمون فيقول:

أيَسومني المأمون خُطّة عاجز ... أو ما رَأىَ بالأمس رأس محمد

إليّ من القومِ الّذين سيُوفهم ... قتلتْ أخاكَ وشرّفتْك بمقعد

رَفعوا محلك بعد طول خموله ... واستنْقذوك من الحضيضِ الأوهد

وكان المأمون على ضيقه بقوارص الشاعر يصفح عنه ويفسح له في مجلسه حتى روى الرواة أنه كان أول داخل من الشعراء عليه وآخر خارج من عنده، ولو بلغ هذه المرتبة شاعر وصولي متكسب لأرسل مدائحه العريضة في الخليفة، وجعل أدبه مطية تسير به إلى المال والضياع ولكن دعبلاً الأبي

يستشعر غصة أليمة حين يجد آماله تخيب في إنصاف المأمون، فيضحي غير مكتوث بمكانته لديه، ويرسل إليه أهاجيه القارصة، هارباً بنفسه في مخارم الجبال وشعاب الفلوات، متحملاً مرارة التشرد وشظف الصحراء، وقلق الاغتراب، وحسبه أن أراح نفسه، فعبّر عن مشاعره الساخطة دون أن يغرُّه سلطان المال أو يجتذبه مجلس الخلافة، ولتأت الأيام إليه بما تدّخر من الأموال فلن يهتم بعد بعقاب أو إرهاب.. إن رجلاً يحتقر رغائب البشر في سبيل مبدئه لجدير أن يأخذ اعتباره الصحيح دون تحيف وانتقاص.

ثم ماذا.. لقد ظل المنافقون من الرواة يعيبون دعبلاً بأهاجيه السياسية ويعدونها ثمرة مريرة لفساد الطوية وخُبث الضمير، وظل الشاعر وفياً لمبدئه الصريح، فقد مات المأمون وجاء المعتصم ليسلك سبيله في الإرهاب والتعذيب ولم يكن له من الحلم والصفح ما يسع زلات الشاعر وأهاجيه كما وسعها صدر المأمون فأخذ يطارده ويبعث خلفه الأرصاد وينصب الفخاخ لاغتياله، والشاعر الحذر يتنقل من كهف إلى كهف ومن قرية إلى قرية ثم لا ينقطع عن التنديد بذوي الأمر، فقد طغى الأتراك أرهب طغيان، وأعطى المعتصم قياد الدولة لوصيف وأشناس وغيرهما من فسدة الترك فطمى السيل وعجّ الفساد، ودعبل يسجل ذلك فيقول في استقطاع(5):

وقالوا إمام لم يكن ذا هداية	فليسَ له دينٌ وليس له لبُّ
وما كانت الأنباء تأتي بمثله	يملك يوماً أو تدين له العرب
لقد ضاع ملك الناس إذ ساس أمرهم	وصيفٌ وأشّاسٌ وقد عظم الكرب

وكأن القدر قد هادن الشاعر الثائر فمات المعتصم دون أن يتمكن منه، واندفع المتملقون من أصحاب القصائد يرثون الخليفة الراحل، ويستقبلون العاهل الجديد بمدائحهم الطنانة وقد بذل كل شاعر جهده في اختلاق الفضائل وتزييف الحقائق، وزركشة البيان، ولكن جميع ما سجلوه قد صادف أذناً صماء من الناس، فقبع في أوراق الدواوين مجفوا لا تهش له نفس، ولا يلهج به لسان. أما الكثرة من الناس فقد اندفعوا يرددون قول دعبل في تقدير وإعجاب[6]:

الحمدُ للّه لا صبرٌ ولا جلَدُ ... ولا عزاء إذا أهلُ البلى رَقدوا

خليفة مات لم يحزن له أحدٌ ... وآخرُ قام لم يفْرَح له أحدُ

ويالهما من بيتين صادقين أظهرا الحقيقة الأصيلة دون خداع!! فأحسّ كل عربي أنهما يعبران عن ذات نفسه، قرواهما السامعون، وأصبحا مضرب المثل في كل مناسبة تتاح والمؤسف حقاً أن هذا الشعر الرائع الذي تردد على الأفواه سراً في المجالس، وتهاداه السامرون خلسة في الأندية، لم يجد من جامعي الشعر آنذاك من يحرض على رصده وتسجيله إذ إن كل راوية أديب قد خاف على نفسه أن يسجل في طيات كتبه بعض ما قيل في ذوي الأمر، فيعرض مستقبله لخطر محقق، وبذلك ضاع ديوان الرجل المنكود[7] فلم يحفل بروايته باحث، أو يجمع شوارده جامع، وما وُجد لدينا من ذلك قليل من كثير ظل يتردد على الأفواه حقباً طويلة حتى أمن المؤرخون على أنفسهم بعد انقراض من قيل في هجائهم، فسجلوه وحفظوه،

وقد كان الشاعر يقول ما مؤداه «لقد مضى عليّ ستون عاماً ما تصرم منها يوم إلا وقلت فيه الشعر» (الأغاني) ومعنى ذلك أن ما قاله كثير حفيل، وقد يكون الرجل مبالغاً في دعواه ولكن ذلك يدل على أنه نظم قدراً حافلاً لا يقل عما نظمه معاصروه كأبي تمام والبحتري وابن الرومي وسواهم من فطاحل الشعراء ولكن مسلكه العدائي قد جعل الأدباء يتحاشون شعره! فطوى الزمن منه أضعاف أضعاف ما ترك واشتهر عنه أنه هجاء خبيث اللسان، وما هجاؤه إلا لون سياسي لا يصح أن يندرج تحت القدح المذموم، إذ إنه هجاء المبادئ لا الأشخاص، ويخيل إلينا أن أبواب الشعر العربي في حاجة ماسة إلى تحديد دقيق، بحيث لا تنفرج دائرة الهجاء حتى تسع كل ذم، صائباً كان أو غير صائب، ومتى تم هذا التحديد المرتقب، فإننا نعتبر قصائد دعبل مشاركة سياسية تصوّر وجهات نظر كثيرة ترجم عنها الشاعر فصدق وأجاد، ومن ثم فقد كان ثائراً ذا رساله وهدف!! يعلن رأيه السياسي في سراحة سافرة وقلّ من الشعراء - على عهده - من حمل الراية وحارب الطغاة.

- 3 -

ننتقل بعد ذلك إلى المأخذ الثاني، وقد حصره أبو العلاء في زندقة الشاعر مع جنوحه إلى التشيع رغبة في المكسب المادي ونحن أولاً لم نجد فيما لدينا من أخبار دعبل ما يشير إلى زندقته وإلحاده، وقد اهتم أعداؤه بتعداد مثالبه، وتشريح نقائصه، فلو عُرف عنه شيء مما أشار إليه المعري لما نكّص

هؤلاء عن تسجيله وإيراد شواهده، وتعداد أسبابه ونتائجه!! وواضح أن تشيّعه يمنع زندقته! لأن الذي يؤمن بأحقية آل محمد في الخلافة، لابد مؤمن بمحمد ودينه، وما رأينا في تاريخ الإلحاد زنديقاً يتشيع، حتى نجرؤ على رمي دعبل بالزندقة وأعجب ما قرأناه للمعري دعواه أن تشيّع دعبل للكسب لا للعقيدة إذ إن الشاعر لو أراد الكسب لاتجه بمدائحه إلى أصحاب المال والسلطان من الخلفاء والوزراء! ولكنه هاجم هؤلاء جميعاً، واتجه بأمداحه إلى فئة مستضعفة لا تملك القليل أو الكثير!! فكيف يكون تشيعه إذن للكسب والثراء!

لقد كان الشاعر العباسي من طبقة دعبل يمدح الرشيد أو المأمون أو المعتصم فيغنم عن القصيدة الواحدة ضيعة واسعة، وقد يأخذ من الجواري والقصور والبدر ما ينقله من طبقة الرعاع إلى مستوى العلية من المترفين، ولكننا لم نجد شاعراً علوياً غنم في العصر العباسي من تشيعه ما يكفل له الراحة والرغد، ومن أين يأتيه الثراء وأولياؤه فقراء تنفحهم هبات الخلافة بما لا يتسع لغير الضرورة من المتاع، وتجحف بهم كثيراً فلا يجدون ما يبتغون! فكيف يتجه مريد الكسب المادي إلى مدائحهم السياسية، وهو يرى الأموال تتدفق في قصر الخلافة فتغرق بطوفانها من يريد!! إن رأى المعري في تشيع دعبل الكسبي لا يجد شبهة ضئيلة توحي بتأييده، بل تقوم كل الدلائل على توهينه وتفنيده، وقد قرأنا في تاريخ الشاعر أن الإمام موسى الرضا قد أعطاه هبة مرضية عن قصيدته التائية في أهل البيت، إذ بكى موسى حين سمعها أحر البكاء، وهذه

الهبة الفريدة كانت وحيدة فذة في بابها فلم تشفع بأخت لها لأن سلطان الإمام الرضا لم يدم غير أمد محدود، فقد رضي عنه المأمون برهة يسيرة فأغرقه بنعمه، ثم عوجلت حياته فجأة على نحو مجهول دون أن ينعم على أحد غير ما جاد به مرة واحدة على دعبل. فهل كان الشاعر حين نظم القصيدة يعلم - مقدماً - أنه سيكافأ عليها، حتى يقال إنه سعى بتشيعه إلى الكسب. إن الرواة ليذكرون أن دعبلاً قد ألح على موسى الرضا أن يأخذ خلعة من ثوبه لتكون معه في قبره، وهذا الإلحاح المتهالك يدل على إخلاص الشاعر، ويكشف عن صدق تشيعه بما لا يحتمل أدنى التباس، وقد كان الشاعر جريئاً في قصيدته، فلم يكتف كالمعتاد بالتوجع لأهل البيت فيذكر مصارع شهدائهم ومصائب أوليائهم، بل دعا إلى إمامتهم وتمنى أن يجيء اليوم الذي ينقرض فيه حكم بني العباس ليرجع الأمر إلى ذويه، أي جرأة تلك التي لا تمنع الشاعر من الاحتياط لنفسه بل تدفعه لأن يقول(8):

مدارسُ آياتٍ خلَت من تلاوة	ومنزلُ وحْي مقفر العرصات
لآل رسول الله بالخَيْف من منى	وبالركن والتّعريف والجمرات
قفا نسألِ الدار الّتي شط أهلها	متى عَهْدُها بالصوم والصلوات
وأين الألى شطّت بهم غُربة النوى	أفانين في الآفاق مفترقات
مَلامك في آل النبي فإنهم	أحبّاي ما عاشوا وأهل ثقاتي
بنفسي أنتمْ من كهول وفتية	لفك عناة أو لحمل ديات
أحِبّ قَصِيَّ الرحم من أجل حُبكم	وأهجر فيكم أسرتي وبناتي

لقد حَفت الأيام حولي بشرّها وإني لأرْجُو الأمن بعد وفاتي
ألم تر أني من ثلاثين حجة أروح وأغدو دائم الحسرات
أرى فيئهم في غيرهم متقسما وأيْديَهم من فيئهم صفرات

إلى أن يقول وهو ما أعنيه من عدم تحفظه في التصريح المُهلك:

فلولا الذي أرجُوه في اليوم أو غد تقطّع قلبي إثرهم حسرات
خروجُ إمام لا محالة خارج يقومُ على اسم الله والبركات
يُميِّز فينا كل حق وباطل ويجزي على النعماء والنّقَمات
فإن قرّب الرحمن من تلك مُدتي وأخّر من عمري لطول حياتي
شفيتُ ولم أترك لنفسي رزية ورويّت منهم مفصلي وقناتي
قُصَاراي منهم أن أموت بغصة تردّدُ بين الصدر واللهوات
كأني بالأضلاع قد ضاق رحبها لما ضمنت من شدة الزفرات

إن التشيع الذي يدفع صاحبه إلى الحتوف فيظل تائهاً شريداً في الفلوات وتحف الأيام بشرها من حوله كما يقول فلا يرجو الأمن إلا بعد الوفاة.. هذا التشيع القلق المرهق لا يؤدي إلى كسب وجاه، بل إلى اضطهاد وإزعاج.. على أن الشاعر كان يأنف من الاتصال بالخلفاء، وقد حاول إبراهيم بن المدبر أن يُصلح أمره مع الخلافة فاعتذر الشاعر وامتنع، وسلك سبيلاً جلبت عليه الشرور حتى مات قتيلاً في قرية من قرى فارس فأراح واستراح.

ونخرج من جميع ذلك بنتيجة واضحة، هي أن دعوى أبي

العلاء وأمثاله في كذب تشيعه لا تجد ما يمدها بالتأييد، وإذا عرفنا أن الشاعر قد نشأ بالكوفة وهي على عهده وكر للتشيع، وفيها من الخطباء والرواة والفقهاء والشعراء من يضرمون الأحاسيس بالوقود فتشب ثائرة هائجة تتجه بهوائها العنيف إلى آل البيت من أسرة علي فإننا بعد استقصاء تاريخ الشاعر نرى أن مسلكه الشيعي في حياته نتيجة طبيعية لمنشئه في بيئة ثائرة، ولو لم يتشيع تشيعه المشتهر لوجب علينا أن نسأل في حيرة. لِمَ لَمْ تثمر البيئة ثمرها الطبيعي في نفس هذا الألمعي المتفتح ولكنه بتاريخه المضطرب كان منطقياً مع ظروفه وملابساته فكفانا مؤونة السؤال.

- 4 -

وننتقل - بعد هذين - إلى الاتهام الثالث وهو اشتراك دعبل مع الأشرار وقطّاع الطريق ومخالطة الشطّار والعيّارين، وهو اتهام شائن إن فهم مدلول اللصوصية وقطع الطريق كما نفهمه في العصر الحديث، ولكننا نجد هؤلاء الشطّار في العصر العباسي لم يكونوا جميعاً من ذوي السفك التخريبي، والسطو الاغتيالي لجمع المال وتكديس الذخائر، فأكثر هؤلاء كما ذكر المؤرخون قوم رأوا آراء في السياسة والمال تخالف ما عليه النظام العباسي من تحكم في الرقاب، واصطفاء للأفراد، وتسليط للقلة القليلة من أبناء الأعيان على الكثرة الكاثرة من همل الرعية وسوام الناس، وقد جهروا بآرائهم العادلة فأخذهم الإرهاب من كل مكان، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت ففروا إلى الجبال والفلوات ينشدون الأمن ويلتمسون بعض الهدوء،

وكان سلوكهم مع المارة عجباً أي عجب! فإذا وجدوا فقيراً لا تفي أمواله بغير حاجته تركوه وشأنه، وإذا وجدوا غنياً يجمع البِدر الطائلة ويغرق في ذهبه ورياشه جرّدوه من أكثر نفائسه وتركوا له ما يعين على السفر والحياة! وقومٌ هذا صنيعهم مع الناس لا يمكن أن يقاسوا بسفلة الأشرار، وطغمة اللصوص وإذا كان لابد من الاعتراض على مسلكهم الإرهابي فهو اعتراض المشفق الرحيم لا مؤاخذة القاهر اللجوج إنك لتقرأ نوادر هؤلاء فتجد من الطرائف ما يبهرك ويروعك، فهذا ابن الأثير[9]، وهذا القاضي التنوخي[10] يرويان أن أعمال هؤلاء كانت موجهة إلى أصحاب المال والأغنياء ممن يكدسون ثرواتهم ويخزنون أموالهم ويتركون العامة في عوز وفاقة لذلك لم يتعرضوا لأصحاب البضائع القليلة، ولم يعرضوا لامرأة ولا لمن يستسلم إليهم!! ولست أحبذ هنا ما يصنعون، فالنهب نهب مهما تعددت أسبابه، ولكني أبسط وجهة نظرهم فيما يأتون دون أن أتجه لها بتأييد.

وقد كان لهؤلاء فلسفة في التعليل والاستنتاج لا تخلو من طرافة وإبداع فقد ذكر التنوخي في الفرج بعد الشدة[11].. بعض مُلحهم النادرة فكان مما قال على لسان بعض الأدباء: «كنت مسافراً ببعض الجبال فخرج علينا ابن سيّار الكردي، فقطع الطريق، وكان بزي الأمراء فقربت منه أنظر إليه وأسمع كلامه، فوجدته يروي الشعر ويفهم النحو فطمعت فيه، وعملت قصيدة مدحته بها، فقال: لست أعلم أن هذا من شعرك، ولكن اعمل لي على قافية هذا البيت ووزنه وأنشدني بيتاً، فصُغت

ثلاثة أبيات إجازة له فقال لي: أي شيء أخذ منك لأرده عليك، فذكرت ما أخذ مني فرده إلي ثم أخذ من أكياس التجار التي نهبها كيساً فيه ألف درهم فوهبه لي، فجزيته خيراً ورددته إليه، فقال لِمَ لا تأخذه؟.

فوريت في كلامي فقال: أحب أن تصدقني الحديث، فقلت: وأنا آمن فقال نعم، قلت لأنك لا تملكه وهو من أموال الناس أخذته منهم الساعة ظلماً، فكيف يحل أخذه؟ فقال لي: أما قرأت ما ذكر الجاحظ في كتاب اللصوص عن بعضهم قال: «إن هؤلاء التجار لم تسقط عنهم زكاة الناس لأنهم منعوها، فصارت أموالهم بذلك مستهلكة، واللصوص فقراء إليها فإن أخذوا أموالهم كان ذلك مباحاً، لأن عين المال مستهلكة بالزكاة» وهذه فتوى لص لا فتوى فقيه!

هذه طرفة من طرفهم الغريبة نذكرها لا لنؤيد بها مسلك هؤلاء الثائرين ولكن لنقف على وجهة نظرهم إلى أصحاب المال، فهم أصحاب فلسفة مريضة دون نزاع، وإنما صور لهم التفكير المخطئ ما يجوز في صورة ما لا يجوز فهم مجتهدون قد أخطأوا طريق الاجتهاد ولو نظرنا إليهم من هذه الزاوية لأعفيناهم من حرج كثير، ولك أن تقرأ معي للقاضي التنوخي على لسان بعض هؤلاء[12]: «قال اللص: الله يُجازي السلطان الذي أحوجنا إلى هذا، فإنه أسقط أرزاقنا فاحتجنا إلى هذا الفعل، وليس فيما نفعل ارتكاب أمر عظيم مما يرتكبه السلطان. أنت تعلم أن (ابن شيراز) في بغداد يصادر أموال الناس ويفقرهم حتى يأخذ الموسر الكثير فلا يخرج من حبسه،

وهو لا يهتدي إلى شيء غير الصدقة، وكذلك يفعل (البريدي) في واسط والبصرة والديلم ويتجاوز ذلك إلى الحُرم والأولاد فأحسبونا مثل هؤلاء».

وبعد، فإذا كان دعبل قد هاجم الخلفاء والوزراء وضاقت عليه الحواجز فتنقل هارباً في القرى والأصقاع النازحة، فماذا كان يصنع لاجتلاب الرزق؟ أيصبر حتى يأكله الجوع أم ينضم إلى فريق من أمثاله ممن أرهقهم جور السلطان وراعهم اغتصاب الأموال وانتهاك الحُرم، فاعتصموا بالكهوف والمخارم، واقتدوا بصاحب الأمر في السطو والاغتصاب! مع فارق بين الاثنين فأكثر هؤلاء اللصوص يأثمون ويندمون، ويقول قائلهم «لعن الله السلطان الذي أحوجنا إلى هذا» أما رجال الدولة فيأثمون ويفتخرون ويتعدون الأموال إلى المحرمات من النساء!! ونحن لا نبرر خطأ بخطأ ولكننا نزن الشيء بالشيء ولا ننظر إليهما مفترقين لا يلتقيان، وحكم الإسلام واضح في مؤاخذة المجرم متى ثبتت عليه الجريمة دون التفات إلى سفسطة هؤلاء المرّاق مهما اقتنعوا بما لفّقوه.

على أن الظريف أن دعبلاً نفسه وقع ذات مرة في أيدي زملائه من الشطّار فجرّدوه من ماله ومتاعه، ثم عرفوا شخصيته، وكانوا يروون أدبه، ويعتزون به فأكرموا مثواه، وخلعوا عليه أكثر ما في حوزتهم من المتاع، وردّوه إلى مأمنه غير خائف، والمقام لا يتسع لبسط هذه الحادثة الطريفة، ولكننا نشير إليها فقط، لتعلم أن ذوي المآرب الباطشة لا يسلم بعضهم من بعض، فهم في صراع دائم بين الأصدقاء والأعداء،

ويالها من حياة قاسية تكتنفها الأهوال، إذ لا يسلم الصديق من الصديق في معركة الانتهاب.

- 5 -

لقد كان الشاعر منطقياً مع نفسه حين هاجم خلفاء لا يقيمون شريعة الله بين الناس، وحين انضم هارباً إلى عصابات تؤيد مذهبه، وترى ما ارتآه، فإذا اشتط في مسلكه العدواني فهو شطط المضطر الذي ضاقت حول عنقه حلقة الموت، فأفلت منها إلى حلقة أخرى تمرض ولا تميت، وإذا كانت هذه العصابات ذات آراء واضحة في سياسة الحكم، ولها أهداف معلومة في توزيع الثروة وإصلاح الحاكم، فبينها وبين عصابات السطو الفوضى بون أي بون بحيث لا يجوز أن تسلك الطائفتين معاً في نطاق لا يجوز أن تكونا معاً في عقوبة واحدة مستأصلة، فهناك جرم أخف من جرم وجزاء أقل من جزاء!

لقد كان دعبل كالرجال له ارتفاع الإنسان وهبوطه، وقد حاولنا أن نفسر أسباب الهبوط بما لا ينقص مميزات الارتفاع فننصف الشاعر من قوم أعدوا عليه كل نقيصة تشين، ولم يحاولوا أن يعترفوا ببطولته وإبائه وذلك إجحاف شائن لا يقل عن إجحاف من أعراضوا من رواية شعره فتلاشى بدداً في آفاق ا لزمان، وخسر الأدب العربي بفقده ثروة ثمينة لها وزنها الثقيل وما جمع من الديوان غيض من فيض ومحققه وجامعه وشارحه مشكور غير منكور.

ونحن نعلم أن دعبلاً تتلمذ على مسلم بن الوليد، وصادقه وآخاه، ولكنه لم ينهج نهجه في مذهبه الشعري، فمسلم صانع ماهر يحتفل بأسلوبه احتفالاً لا تلمح وراءه أثر الذهن اللاقط المهذب، والروية المتئدة المميزة، ولكن تلميذه شاعر يستسلم لطبعه فلا يكد الذهن في تنسيق لفظي، أو تصوير مخترع وإنما تنثال عاطفته انثيالاً، فتدفعه إلى ضرب من القول ليشتعل بحرارة الصدق ويتسم بطابع الإخلاص، فإذا أقرأته فإنما تقرأ وحياً يتحذر في انفعال وهو بصدقه المؤثر يرجح كثيراً مما ينظمه المنقحون الحوليون فهو يصل إلى النفس دون حجاب، ويستمر الإعجاب به أمداً طويلاً لا يتيسر لشعر الصنعة في أكثر الأحيان! وقد تعرض البحتري الشاعر إلى الموازنة بين التلميذ وأستاذه فقال في مهذب الأغاني[13]: «دعبل بن علي أشعر من مسلم ومذهبه أشبه بمذهبهم» ولا شك أن البحتري يقصد بمذهب شعراء العرب ما اطّرد عليه الشعر الجاهلي والأموي من إجراء القول على طبيعته دون التفات إلى تنسيق لفظي أو محسن صناعي أو تثقيف ذهني، وقد تكون الصور الأدبية قليلة في شعر دعبل وكثيرة في شعر مسلم، ولكن الاحتفال بالصورة وتلمّس السبل إليها عند الأستاذ يجعلها في كثير من أوضاعها ذهنية محضة، تنبئ عن كد واعتمال، وأصدق منها المعنى الحقيقي الذي يكشف عن خلجة مستترة ويعبر عن عاطفة ملموسة تعبيراً تجد فيه حرارة الصدق، وقوة الانفعال، وليس معنى ذلك أن دعبلاً الخزاعي لم يحفل بالصورة الخيالية في شعره، وإنما معناه أنه لا يتعمدها

تعمداً متكلفاً كما يفعل مسلم وأبو تمام والبحتري في بعض ما يقولون! بل يرسم ما يجول بنفسه كما يجيء عفو الخاطر، لا كما تنضجه الروية والإمعان، فإذا كثرت الصور الشعرية في بعض قصائده فهي كثرة طبيعية غير متعمدة تدل على تأثره الانفعالي الثائر ولا تُشي بكد ذهني يؤلِّف بين النظائر والأشباه كما جاء في قوله معاتباً مسلم بن الوليد أستاذه وصديقه(14):

أبا مُخْلد كُنَّا عَقيدَيْ مودةٍ ... هَوانا وقَلْبانا جميعاً مَعاً معًا

فصيَّرتَني بعدَ انْتكاثكَ مُتْهماً ... لنفسي عليها أرْهب الخلقَ أجْمعًا

غَششتَ الهوى حتى تَداعت أصُوله ... بنا وابتذلْت الوَصلَ حتى تقطّعا

وأنزلتَ من بين الجوانح والحَشَا ... ذَخيرةَ وُدٍّ طالما قد تمنّعا

فلا تَلْحَيَنّي ليسَ لي فيك مطمع ... تمزقتَ حتى لم أجدْ لكَ مرقعا

فهبْك يَميني اسْتأكَلَتْ فقطعتُها ... وجَشّمتُ قلبي صَبْرَهُ فتشجّعا

ولعلنا نستطيع أن نحكم في ثقة بأن دعبلاً شاعر الطبع الخالص، والصدق الفطري الصريح، في عهد أخذ يبتعد قليلاً عن الفطرة السمحة، ويتعلق بأهداب الصنعة، والتنسيق، لقد طال عمر الشاعر حتى جاوز المائة فعاش قرناً طويل الأمد ضجر النفس، قلق الراحة لا يستقر به مكان، وجعل يحمل كفنه معه أينما سار ثقة بما يستهدفه من أخطار، فلقي حتفه قتيلاً منبوذاً، فلا أقل من أن نذكره الآن فننصفه بعض الشيء ممن فهموه على غير حقيقته، وحسبي أن أكون وجهت الأنظار إلى دراسته نفسياً وتاريخياً، لنصل فيه إلى رأي وطيد.

الهوامش

1) تجريد الأغاني، القسم الثاني ص 2086.

2) رسالة الغفران ص 218 تحقيق كامل كيلاني في سورة المعارج.

3) ديوان دعبل الخزاعي، دار الكتاب اللبناني، ص 197، تحقيق عبدالصاحب الرحيلي.

4) راجع بحثنا «من أخلاق البحتري» في مجلة الرسالة، العدد 690، سبتمسر 1946م.

5) ديوان دعبل ص 79.

6) الديوان ص 102.

7) الديوان ص 168.

8) جمعه وحققه أخي الأستاذ عبدالصاحب الرحيلي وإليه نشير في مراجع هذه الدراسة.

9) الديوان ص 131.

10) الكامل لابن الأثير جـ 9 ص 115.

11) الفرج بعد الشدة جـ 2 ص 108.

12) الفرج بعد الشدة جـ 2 ص 11.

13) الفرج بعد الشدة جـ 2 ص 8.

14) مهذب الأغاني جـ 7 ص 267.

15) مهذب الأغاني جـ 7 ص 269.



في قراءة
شعر أبي نواس

حميد لحمداني

«في تاريخ تلقي الشعر العربي القديم، نماذج من تلقي شعر أبي نواس». هذا عنوان الدراسة التي نال بها الباحث محمد مساعدي درجة الدكتوراه بميزة مشرف جداً[1]. ولقد سبق لي أن قلت في مناسبة علمية لا أذكرها أن قراءة الأدب القديم إذا احتفظت عند الدارسين بتلك الطريقة العقيمة التي دُرِست بها ودُرست بها في الجامعات ستؤول بنا حتماً إلى المساهمة من حيث لا ندري في إماتة الإبداعات العربية القديمة، فلابد من تجديد زوايا رؤانا إلى تراثنا العربي القديم الغني بالعطاءات. ولعل إلحاح هذه الفكرة هو الذي دفعني إلى الاهتمام بالشعر العربي القديم وخاصة في تلك الدراسة التي كتبتُها عن الأدب الجاهلي من زاوية نظر الأنطروبولوجية الأدبية وجمالية التلقي[2]، كما أنني ساندت الباحثين الذين رغبوا في دراسة أدبنا القديم من زوايا نظر منهجية حديثة ومعاصرة ومنهم صاحب هذا العمل.

ينطلق مشروع الباحث في دراسته من ضرورة تجاوز الطرائق التأريخية القديمة في قراءة الشعر العربي، وبالأخص

شعر أبي نواس. ولكي يضمن النجاح لمهمته رأى من الضروري أن يستخدم منهجاً قادراً على تجديد النظر في أدبنا العربي، لذلك اختار أن يوظف منهجية جمالية التلقي التي لا تعتمد على القراءة الفردية المباشرة لأشعار أبي نواس، ولكن تقرأ كيف تمت قراءة شعر أبي نواس عبر التاريخ النقدي العربي. ولهذا السبب أدرك أن مهمته ليست محصورة في مجال النقد الأدبي التقليدي، بل تتجاوز ذلك إلى مجال أرحب وهو نقد النقد. إن حقيقة أبي نواس، وإن كانت قائمة في شعره إلا أن تداول هذا الشعر من قبل قراء ونقاد تختلف مشاربهم، هو الذي صاغ كل الأفكار التي نعرفها عن الشعر والشاعر، وعليه فشعر أبي نواس ليس وحده ما يحدد جمالية وقيمة هذا الشعر نفسه بل يضاف إلى ذلك كل ما قيل أيضاً عن هذا الشعر. على أن الباحث ترك المجال مفتوحاً لاجتهاداته الشخصية عندما أفراد قسماً من دراسته لقراءته الفردية الخاصة لقصيدة من قصائد الشاعر معتمداً على منهجية ياوس في القراءات الثلاث[3]:

- **القراءة الأولى**: وهي مرتبطة بفهم النص؟، ولذلك فالبنية النصية بما فيها من كلمات وعبارات وعلاقات، هي المسؤولة عن تحديد المعنى الأولي المباشر. ولذلك يغلب الانطباع على التأمل في هذه القراءة.

- **القراءة الثانية**: وهي خطوة ثانية للإجابة عن اندهاشنا الأولي من جمالية النص وجدة دلالاته، وهي لذلك قراءة تأملية

أكثر من كونها انطباعات أولية كما أنها محاولة لفهم النص في بنيته العامة.

القراءة الثالثة: وهي في واقع الأمر قراءة عالمة بكل ما في الكلمة من معنى لأنها تنتقل من الجهد الفردي للقراءة إلى محاولة استيعاب القراءات السابقة، أي تكوين فهم تاريخي يقارن بين الفهم السابق والفهم الحالي للنص (ص: 244-246) بالإضافة إلى ضرورة وضع القراءة الخاصة في هذا السياق العام للقراءات المختلفة. وبهذا يستطيع الباحث أن يتجاوز إشكالية البحث في شعر أبي نواس عن المعنى الوحيد الذي يتحدى كل العصور والذي ليس في الواقع إلا وهما صنعه بعض قراء أبي نواس.

يقسم الباحث مجموع عمله إلى جزءين: جزء نظري يحتوي على فصلين يعالج فيهما أولاً المعطيات النظرية لمنهجية جمالية التلقي، وخاصة كما تبلورت أول مرة عند الناقد الألماني ياوس H. R. Jauss وبالتحديد كل ما يتعلق بتصوره الجديد لتاريخ الأدب وهو يتخلص أساساً من النزعة الوثوقية، ويقيم السيرورة التاريخية على ركيزة اندماج الآفاق. وقد وظف الباحث معظم المفاهيم الأساسية التي صاغها ياوس بما فيها: مفهومي **المقاربة الجمالية**، **والمقاربة التاريخية** ومفاهيم: **أفق الانتظار**، **تغيير أفق الانتظار خيبة أفق الانتظار**، **العدول** بالمفهوم الجمالي، **المنعطفات التاريخية**. ومعلوم أن جمالية التلقي عند ياوس جاءت على أنقاض جمالية التمثل الماركسية والجمالية المنتجة عند الشكلانيين.

وكلاهما يترك للقارئ دوراً هامشياً في عملية القراءة. في الوقت الذي رأينا فيه ياوس يجعل دور القارئ حاسماً في صنع قراءات متباينة للنص الواحد.

مزية هذا العمل تكمن إذن في وصل الجهود النقدية العربية بما هو حاصل لدينا الآن من معارف منهجية حديثة ومعاصرة. وقد استند الباحث هنا على ما كنا قد لاحظناه بخصوص اعتماد مؤرخي الأدب العربي القديم علي النزعة الوثوقية، وعلى النزوع الكوني في تحليل الظواهر الأدبية[4] ورأى بدوره ضرورة تجديد زاوية النظر إلى الأدب العربي، واستبدال القراءة التاريخية التقليدية بقراءة تاريخ القراءات.

لذا اتجه في القسم التطبيقي (خاصة في الفصل الأول) إلى إعادة تشكيل أفق انتظار القراء القدامى مركزاً على مفهوم عمود الشعر العربي الذي كان له دور كبير في نمذجة الرؤية الجمالية حتى في العصر العباسي على الأقل لدى طائفة عريضة من القراء، وهو ما كان له تأثير واضح في استقبال شعر أبي نواس. أما معظم فصول القسم التطبيقي (ستة فصول) فقد خصصت لرصد المسافة الجمالية بين أفق أشعار أبي نواس وأفق انتظار قراء عصره، ثم طبيعة القراءات المتعاقبة إلى العصر الحديث. وكان من الطبيعي أن يعتمد الباحث هنا على النماذج الدالة، وإلا فإنه لن يستطيع استيعاب جميع القراءات بكل تفاصيلها واتجاهاتها.

والخلاصة الأساسية التي توصل إليها الباحث هي أن شعر أبي نواس لم يكن في مستوى واحد فقد استجابت كثير من

أشعار أبي نواس لآفاق انتظار قراء عصره، بينما خيبت هذه الأشعار بالذات أفق انتظار المعاصرين، والعكس هو ما حصل بالنسبة لجملة أخرى من أشعار الشاعر التي لم يلق إليه الأقدمون بالاً بينما حازت تقديراً وإقبالاً لدى المعاصرين.

وبحكم أن النقاد القدامى كانوا يصدرون تعليقات مقتضبة على شعر أبي نواس فإن الباحث لم يجد فرصة لمناقشة قصائد بعينها، ومع ذلك فإن جميع الاستشهادات التي قدمها دالة عي هذا المقام، ومنها مثلاً قول العتابي (تـ 220) لبعض الكتاب وفي يده رقعة ينظر إليها: «لقد سلك صاحب هذه الرقعة وادياً ما سلكه أحد قبله، لله دره. فلما نظروا إليها وجدوا شعر أبي نواس:

رَبعُ الكرى بين الجُفون مُحيلُ   عَفى عليه بُكاً عليكَ طويلُ

(ص: 125)

وقد تجلى التجاوب الكبير بين شعر أبي نواس والنقاد الكبار المعاصرين له وخاصة علماء اللغة الذين كان معظمهم مرتبط الذوق بأساليب العرب القديمة. فقد استجاب شعر أبي نواس لأذواقهم بل إنه تجاوز ذلك إلى بناء نظم يتفوق فيه حتى على القدماء. وفي هذا السياق أورد الباحث قصيدة أبي نواس في مدح العباس بن عبيد الله بن جعفر المنصور التي يقول في مطلعها:

أيها المُنْتابُ منْ عُفْرِه   لستَ منْ ليلي ولا سَمَرِه

وقد قال المبرد عنها: «ما أحسب شاعراً جاهلياً ولا إسلامياً يبلغ هذا المبلغ فضلاً عن أن يزيد عليه جزالة وفخامة». (ص: 148).

وعندما انتقل الباحث إلى دراسة تلقي شعر أبي نواس من قبل نقاد العصر الحديث، وجد أن أشعار هذا الشاعر: أثارت نقاشاً حاداً بين النقاد يعكس تنوع أسئلتهم، وتباين وجهات نظرهم، مما يدفع إلى مناقشة هذه المواقف انطلاقاً من أفق انتظاره الخاص بغاية استخلاص الأسئلة المتجاوزة، والأسئلة التي لم تُتجاوز بعد، ورصد ما دعاه ياوس اندماج الآفاق (ص: 238) وقد انتقد في هذا المقام ما قرره بعض النقاد المحدثين من أن شعر أبي نواس شكل قطيعة تامة مع الشعر العربي القديم، ورأى أن طبيعة تطور الأدب تقتضي أن لا تكون هناك قطائع تامة بين القديم والحديث، ولعله استفاد هنا من حيث لا يشعر بالنظرية الشكلانية التي اعتبرت تطور الأشكال الأدبية مرتبطة بمفهوم هيمنة بعض العناصر الأدبية على حساب عناصر أخرى. (ص: 239). كما لاحظ أن أغلب نقاد أبي نواس من العصر الحديث اعتبروا شعره وثيقة تؤرخ لعصر الشاعر، في حين أن أبا نواس صاغ من أدوات عصره ما يمثل عالمه الخاص. ولعله اهتدى في هذا المقام بما رسمناه من علاقة بين الشاعر العربي القديم وما صنعه خياله من عوالم ترتبط من ناحية بالواقع ولكنها تبني خيالاً خاصاً من الصور والعلاقات التخييلية. وقد شكل كتاب الواقعي والخيالي في الشعر القديم[5] مرجعاً أساسياً من مراجع الباحث. بالإضافة

إلى مراجع أخرى ذات أهمية بالغة. وعلى العموم فقد حاولت دراسة الباحث الإجابة عن بعض الأسئلة الحرجة في النقد الأدبي، ومنها ما هو السر في الإقبال علي نمط من النصوص الشعرية لأبي نواس في عصره والإعراض عنها في عصر آخر؟ بل ما هو السر في هذا الاختلاف في المواقف بين قراء عصر واحد؟

لقد وجد أن الوقوف على هذه الحقيقة قاد نظرية الأدب في الغرب والعالم العربي على السواء إلى التحول عن تلك النظرية الكونية التي تنطلق من مبدأ الحقيقة المطلقة للنصوص الأدبية والأخذ بنظرية ترى أن البحث في ميدان الإبداع الإنساني لا يمكن أن يكون سوى ذا طابع نسبي[6].

يتأكد لنا من كل ما قدمناه سابقاً أن الباحث استعمل في مسار التحليل أدوات جديدة فعالة كانت قادرة على اكتشاف ما لم يُكتشف في النصوص سابقاً، وهذه الجدلية القائمة بين القراءة والنصوص هي المحرك الفاعل في تجديد النظر في التراث. وإذا توقف هذا الجدل، فمعنى ذلك أن هناك أزمة ثقافة وأزمة نقد وأزمة إبداع ينبغي تجاوز أسبابها بتحصيل المعارف المنهجية الجديدة. **مراجعة.**

هذا العمل يجيب في نظري إذن عن سؤال حرج ظل يتردد، بالنظر إلى المأزق الذي آلت إليه تلك الطريقة العقيمة التي كان ولايزال أحياناً يُعرض بها تاريخ الأدب العربي، وأقصد طريقة تلك الشخصية العالمة الواثقة من نفسها ومن أنها كلما نطقت عن العصر أو الأحوال السياسية والثقافية

وحياة المبدع ومدلول الإبداع إلا وكانت ترسم معالم الحقيقة النهائية التي ينبغي على الجميع أن يسلم بها. كان الاختلاف في هذا المجال يعني سحب الحقيقة من الآخر وجعلها تحت الملكية الخاصة، هذا ما يفسر في نظري كيف نشطت المعارك الأدبية بين المحافظين وأصحاب الصنعة وبين النقاد والتيارات الأدبية المختلفة في العصر الحديث إلى حدود الستينات من هذا القرن الذي ودعناه. الصراع النقدي الحاد الذي يكون عرضة للتحول إلى العنف هو نتيجة طبيعية لحجز الحق في معرفة الحقيقة من قبل طرف دون الآخر. هذه المسألة مرتبطة في الواقع بمرحلة من مراحل الفكر الإنساني، إلا أن هذا الموقف كان موجوداً للأسف في البيئة الثقافية العربية حتى العصر الحديث. كما كان موجوداً في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كان لانسون في فرنسا على سبيل المثال مشبعاً بفكرة إمكانية بلوغ الإنسان حقائق الأشياء سواء ما يتعلق منها بحقائق العصور الأدبية أم بالمعاني الأدبية، ومع أنه كان يتحدث عن المعاني الظاهرة والمعاني الضمنية فإن ذلك لم يكن ينفي أبداً لديه وجود دلالات ثابتة للنصوص تعبر عن حقيقتها في ذاتها. والنقد العربي القديم في أبرز نماذجه هو نقد يقول بالمقصدية أي بوجود الأفكار الحقيقية في ذهن المتكلم وأن الأدب إنما هو ذلك الشكل الذي تتجلى فيه الفكرة وإن كان اللفظ يصدر دفعة واحدة متزامناً مع الفكر. لقد قاد هذا التصور، إلى البحث الدائم عن الحقيقة الثاوية في النصوص، وبذلك اتخذ النقد الأدبي صورة إثبات أن ما نقوله

هو تلك الحقيقة الثاوية وأن من يخالفنا إنما يحيد تماماً عن جادة الصواب.

إن التطور الحاصل في فهم علاقة الفكر بالظواهر الخارجية سواء كانت ظواهر تاريخية أم اجتماعية أم ظواهر أدبية، أثبت أننا لا نستطيع أن نتطابق مع حقائق الأشياء ومع الظواهر في ذواتها وإنما نرسم في أذهاننا تصورات عنها تخضع لكل الملابسات والظروف الذاتية والموضوعية للمتلقين وأن ما يتحصل لديهم عن تلك الموضوعات والظواهر قد يكون قريباً من حقيقتها أو بعيداً عنها، ولكنه في جميع الأحوال لا يمكن أن يتطابق تمام التطابق معها، لأن إدراك الحقيقة المطلقة للأشياء والظواهر هو ادعاء معرفة أكبر بكثير من إمكانيات الإنسان وملكاته. ولذلك نحن لا نتداول حقائق الأشياء والظواهر في ذاتها وإنما نتداول تصوراتنا عنها بكل ما تحمله هذه التصورات من مواقف ذاتية وفكرية وإيديولوجية. وأكثر الظواهر مدعاة للإختلاف في المواقف والتصورات هي الظواهر الأدبية لسبب أساسي هو أن الأدب لا يصرح لنا مباشرة بما يريد أن يقوله حتى ندعي أننا قادرون على أن نتفق جميعاً على المعنى الحقيقي الواحد للنص. وأنا أعتقد أنه لو كان الأدب حقاً هكذا لما أصبحت له أية أهمية زائدة عن تلك التي توجد في الكلام اليومي المباشر. ولكن قيمة الأدب بالتحديد قائمة في أن يترك كامل الحرية للقراء في أن يفهموا ما بدا لهم فهمه من النص. قد يكون هناك شبه اتفاق على بعض الخطوط والعلامات العامة للقيمة الأدبية أو للمدلول في نص

أدبي ما ولكن لا يمكن أن ندعي أن هذا يؤكد وجود حقيقة ثابتة للنص، جمالية ودلالية، لسبب بسيط هو أن النص الأدبي يمتلك خاصية فريدة من نوعها وهو أنه يحتوي في داخله على خصوصيات تجعله قابلاً لكي يقرأ قراءات متعددة في كل العصور بل في العصر الواحد، فكيف يمكن الادعاء بأن النص ثابت بينما هو يبرهن على الدوام وخلال جميع العصور بأنه دائم الحركة ودائم المقروئية؟ من هنا تأتي الحاجة الملحة إلى اختبار قراءات جديدة للنصوص العربية القديمة، فإن ذلك لا يعني إلا شيئاً واحداً وهو أننا نحكم على جميع تلك النصوص الأدبية بالموت النهائي. ومع ذلك فإنه ليس من السهل أن ننجح في هذا الإجراء، لأن السيرورة الثقافية اليومية تحرك دائماً قراءات جديدة للنصوص القديمة شئنا أم أبينا وذلك من أجل إثبات أن تلك النصوص قادرة على فرض وجودها أيضاً في عصرنا. ولنا أن نتساءل كيف استطاع الشعر العربي الجاهلي وغير الجاهلي أن يحافظ في نماذجه البارزة على حضوره الكامل في ثقافتنا الحالية؟ فلولا هذه الخاصية العجيبة التي تمتلكها تلك النصوص وهي مقروئيتها المتجددة في كل عصر لما أمكنها أن تعرف هذا البقاء المتجدد.

هذا جانب مهم في عمل الباحث وهو مسألة ناقشناها أيضاً بشيء من الإسهاب في مقدمة كتابنا الجديد: **النقد التاريخي في الأدب رؤية جديدة**[7] وقد رغبنا قبل أن يصدر الكتاب أن يكون الباحث مساعدي محمد أول المطلعين على هذه المقدمة ليقيننا أنه كان يمتلك كل القدرات على بلورة

وتطبيق ما ذهبنا إليه، وقد تمكن بالفعل من أن يكسب القضايا المناقشة بعداً أكثر شمولية واتساعاً فضلاً عن أنه اختار تطبيق أطروحة النقد التاريخي الجديد على ما كتب من نقد عن شعر أديب مرموق من شعراء العصر العباسي وهو **أبو نواس**. لماذا اختيار هذا الشاعر بالذات؟ لأنه من أكثر الشعراء الذين خضع شعرهم لتقلبات الآراء النقدية خلال العصور وفي العصر الواحد. بعضهم ينظر إلى شعره من زاوية أخلاقية والبعض الآخر من زاوية شعوبية وآخرون من زاوية جمالية أو نفسية ولكن أبا نواس في جميع الحالات ظل يفرض نفسه كشاعر بصم الشعر العربي ولايزال، وسيظل يمثل معلمة أدبية في تراث الأدب العربي متحدياً خصومات الناس حوله أو اختلافهم في فهم شعره أو تقدير قيمته الفنية والدلالية.

إذن في هذا **الاختلاف** يكمن التأريخ الحقيقي لشعر كل شاعر أو نثر كل ناثر ولن يقدم لنا هذا التاريخ تصوراً واحداً مفروضاً علينا من قبل ناقد كأنه أمرٌ مُسَلَّم به بل سيقدم لنا الأدب في حركيته وتعددية أصدائه. وليس أبو نواس كما قلنا سابقاً هو شعر أبو نواس بل هو أيضاً كل ما قيل عن هذا الشعر من آراء وأحكام ودراسات وشروح وتأويلات لمواقف الشاعر الخاصة في حياته وطفولته بالإضافة إلى ما نقوله نحن الآن عن حياته أيضاً وعن شعره وما سيقوله اللاحقون عنه مستقبلاً، وهذا لا يعني إلا شيئاً واحداً هو أن حقيقة هذا الشاعر وحقيقة شعره لم تكتمل بعد.

تفترض هذه النظرة الجديدة التي شرحتها بتفصيل في كتابي المذكور ووسع مدارها الباحث في هذا العمل الجاد أنه لم يعد هناك مجال لأن يحتكر الناقد دراسة شاعر مدعياً أنه سينفرد وحده بقول ما لم يستطع أحد أن يصل إليه في حقيقة الشعر والشاعر، لذلك عليه أن ينصت أولاً إلى كل ما قيل عن شعر الشاعر في الماضي والحاضر ويعرض ما يمكن أن يقوله هو عنه مما لم يكن أحد ربما قد قاله سابقاً، لكن على اعتبار أن ما سيضيفه ليس سوى وجهة نظر جديدة تعبر عن رأيه وليس عن الحقيقة الكاملة لهذا الشعر، لأنه بكل بساطة لا يمكن استيعاب هذه الحقيقة بصورة كاملة مادامت القصائد لاتزال معروضة في الصيرورة التاريخية للقراءات ما شاء الله من استمرارية في الزمن الأرضي. لذا لا نستطيع أن ندعي أننا قلنا عن هذا الشعر ما قيل ويقال وسيقال؟ إن طبيعة الإبداع الأدبي تنفلت من أي محاولة لتجميدها في صورة تأويلية وجمالية واحدة ونهائية. قد يتم الاعتراض علي هذا الرأي بسؤال كالتالي: كيف إذن يمكن أن نلقن للنشء أو للطلاب شعر شاعر إذا لم نكن قد استطعنا أن نفهم شعره ونحدد معانيه؟ المشكلة قائمة بالفعل في هذا السؤال بنفسه وفي منطلقاته التي لم تعد قادرة على الإقناع في وقتنا الحاضر. ذلك أن الشعر والأدب بصفة عامة لم يتم إنتاجه لكي يلقن بهذا المعنى الحرفي بل لأن يكون **موضوع حوار وإبداء رأي وابتكار تأويلات محتملة**. والأستاذ أو المعلم أو غير ذلك إنما هو موجِّهون لطرح الأسئلة وابتكار هذه التأويلات المحتملة

وليس من مهامهم أبداً أن يفرضوا المعاني فرضاً. كما أن الشعر غير قابل للفهم مثلما نفهم عبارة نُخاطب بها في حياتنا اليومية، إنه تجربة تستدعينا رغماً عنا أن نخوضها بكل ما في الكلمة معنى لنكتشف فيها ذواتنا بالشكل الذي لم يسبق لنا سلفاً أن خبرناه من قبل. إذا أدرك الشعر على هذا النحو فإننا لن نبحث فيه عن المعنى الموجود سلفاً بل عن معناه الذي تولد عند خوض غمار تجربتنا فيه، وسنكون على استعداد للإنصات إلى ما تولد من دلالات فيه عبر تجارب الآخرين. **إذن لا ينبغي أن نجعل النشء يفهم الشعر بل ينبغي أن نجعله يعيشه بكل الوسائل البيداغوجية الممكنة ليقول لنا بعد ذلك كيف كانت تجربته الخاصة معه.** هذا يعني أن الشعر والإبداع عموماً وضعا لكي نتحاور بصددهما حول تجاربنا المختلفة معهما لا لأن يُفهم بعضنا البعض ما توهمنا أنه حقيقتهما النهائية.

هذا هو صلب الاتجاه الذي حاولت جمالية التلقي عموماً أن تعيد من زاويته النظر في كتابة تاريخ الأدب. ولعل هذه هي الطريقة المثلى لإخراج تاريخ الأدب التقليدي من المأزق الحرج الذي هو فيه الآن. وأن تطبيق هذا المنهج على نماذج من الأدب والنقد العربيين له غاية علمية وهي جعل الدراسات الأدبية العربية تلاحق التقدم الباهر التي سارت عليه المناهج الأدبية العالمية بما تجمع لديها من تجربة طويلة عبر العصور ساهمت فيها الثقافة العربية بالشيء الكثير. ولذلك حينما يستفاد من الفكر العلمي العالمي في مجال العلوم الإنسانية

فليس معنى ذلك أننا انفصلنا عن ثقافتنا الخاصة بل عدنا إليها بدفعة جديدة تفجر ما فيها من طاقات كامنة. هذا هو المسار الصحيح لخدمة الثقافة العربية.

بعد هذا أريد أن أوضح أن العمل **لا ينتمي إلى النقد الأدبي المباشر بل إلى ميدان نقد النقد**، وحيث إن صاحبه يوظف منهجاً معاصراً فإنه يعطي لنفسه مشروعية الانتماء إلى النقد الحديث والمعاصر. وقد تبدو في الأمر مفارقة، ومع ذلك فإن هذا العمل يجمع بصورة فريدة من حيث الموضوع بين دراسة النقد القديم والنقد الحديث وتحليل النص الشعري النواسي من زاوية نظر تأويلية، كما أن الباحث لا يدرس مباشرة شعر أبي نواس إلا في مرحلة متأخرة باعتبار أن هذه الدراسة هي محاولة لوضع تأويل محيَّن لهذا الشعر، **أما جوهر المشروع فهو النظر إلى شعر أبي نواس في ضوء السيرورة النقدية العربية من عصر الشاعر إلى الآن**، وهذا يعني أنه ينطبق مشروع ياوس في إطار جمالية التلقي على نماذج من قراءة بعض قصائد أشعار، وهو بذلك يوثق أواصر العلاقة بين القديم والحديث في عمل نموذجي منتج ومطور للمعرفة الأدبية العربية وربما الغربية أيضاً لأننا لا نظن أن النقاد الألمان طبقوا نظريتهم في التلقي على نقد الشعر العربي، ولا شك أن هذه النظرية قد اتخذت بعض الخصوصيات المتميزة عند تطبيقها على الشعر العربي في هذه الرسالة وفي غيرها من الأبحاث العربية التي سارت في نفس الاتجاه. إنها بكل المقاييس رسالة تتعمق في الجذور الثقافية العربية وتعاين واقع النقد العربي

الحديث عندما تدرس نماذج من التراث الشعري العربي القديم وتدعم النقد العربي عموماً برافد هام من روافد المعرفة النقدية الألمانية. ولا ننسى أن الفكر الألماني زود الثقافة العالمية بكبريات النظريات الفلسفية والنقدية التي قادت مسيرة النقد العالمي الحديث، ونحن نراها تفيدنا في إعادة النظر في تراثنا القديم الغني بالعطاء الإبداعي.

أهمية هذه الدراسة أيضاً تكمن في أنها ليست مجرد استعراض تاريخي لنقد أبي نواس ولكنها نبش في المواقف والخلفيات الثقافية والفنية والإيديولوجية التي وقفت خلف تأويل وتقويم شعر أبي نواس من قبل معاصريه وغير ذلك من النقاد الذين تناولوا شعره إلى الآن. إنها دراسة لا تريد أن تؤرخ للنقد بقدر ما تريد أن ترسم معالم السيرورة التأويلية التي خضعت لها قراءة شعر أبي نواس وهو ما يعني في نهاية المطاف رسم صورة شعر أبي نواس نفسه ولقد وجد أنها صورة غير ثابتة بل متطورة على الدوام كما هو شأن جميع النتاجات الشعرية التي استطاعت أن تقاوم الزمن. يضاف إلى ذلك كله أن القراءة الخاصة التي وضعها الباحث لإحدى قصائد أبي نواس في نهاية بحثه تعد مجرد نمط تأويلي معاصر ينبغي أن يُنظر إليه من حيث قيمته الإقناعية ومحتواه باعتباره فقط واحداً من القراءات الممكنة، سواء تلك التي تحققت أم تلك التي لم تنجز بعد. وهذا الإجراء هو تعبير عن استراتيجية جديدة في البحث الأدبي، تجعل الباحث ينزل من قلعته الحصينة التي كان يعتقد أنها منبع أساسي للحقائق لكي يرتاد

آفاق الآراء المغايرة. إن عالم الاختلاف هو الذي يحكم الرؤية النقدية الجديدة. بينما كانت سلطة الناقد سابقاً تنطلق من الذات وتنتهي إليها، وحتى إذا تمت الاستفادة من آراء نقاد آخرين فلا يكون ذلك إلا في إطار بناء موقف الذات واستكمال سلطتها في الصدع بالحقيقة.

ومهما كان العمل جاداً ومبنياً بطريقة قصدية من أجل خدمة البحث العلمي، فلابد أن يعتريه النقص. ولقد وجهت للباحث أثناء سريان الإشراف مجموعة من الملاحظات، عمل في الغالب على إعادة النظر في عمله في ضوئها واحتفظ أحياناً بما كان يراه اختلافاً في وجهة النظر معتمداً في ذلك على مبررات كان بعضها مقبولاً والبعض الآخر تحمل فيه كامل مسؤوليته. وعلى العموم فقد بدا لي أنه كان قد دخل إلى عالم النقد القديم فأخذ بكامل اهتمامه إلى الحد الذي تبين لي أنه قد قصر في الاهتمام بوجهة النقد العربي الحديث في أشعار أبي نواس. وأظنه قد تدارك هذا الأمر في الأجزاء الأخيرة من عمله.

وكان من الضروري توجيهه أيضاً إلى تعميق البحث بالإهتمام بالخلفيات الفكرية والفلسفية الكامنة وراء بعض الاتجاهات النقدية وخاصة النقد التاريخي التقليدي المستند إلى الرؤية الشمولية وهو ما تحقق بالقدر المطلوب في هذا العمل.

ولا يفوتني أن أشير إلي أن ما أسعدني وأنا أشرف على هذه الأطروحة التي سترى النور قريباً هو أن صاحبها لم يكن أثناء تحضيرها ضعيفاً ولا متملقاً بل كان ذا شخصية قوية

تأخذ التصويبات العلمية عن قناعة وتمثل وتدافع عن وجهة نظرها في الجوانب التي تقتضي إظهار خصوصية شخصية الباحث. لقد كانت طريقته في البحث تدخل البهجة والسرور على المشرف. أقول هذا لأنه كان حريصاً على النظام مهتماً بما يخطه من صفحات، مانحاً كل كلمة أو جملة حقها من الوضوح مضموناً وشكلاً. ولقد ترسخت لدي قناعة من متابعة قراءة عمله وعمل غيره من الباحثين الجادين أن الذي يحترم مجهوده ويقدر الثمن الباهظ الذي بذله فيه من الوقت وسهر الليالي وتعب البصر ورشح الجبين ينعكس ذلك لديه في كل شيء يقوم به: في تنظيم الكتابة وفي شكل الكلمات الملتبسة والعناية ببلورة الأفكار والترقيم وتنظيم الفصول والفقرات، حتى إنني كنت - وأقولها بصراحة - أزدرد الصفحات التي كان يكتبها دون كلل ولا ملل. لقد توفرت لعمله تلك الخصائص التي نفتقدها في كثير من الأبحاث العلمية، وهي **الوضوح المنهجي والقصدية والاقتصاد في الكتابة** وأعني بالاقتصاد خلو عمله من الحشو أو الفصول الزائدة. فالعمل يمثل وحدة كاملة بمقدمته ومدخله وفصوله التطبيقية.

وكل ما أريد أن أشير إليه في نهاية هذا العرض التحليلي هو أن هذا البحث أضاف دون شك إلى المكتبة العربية دراسة جديدة في مسار النقد التاريخي الأدبي برؤية نقدية مغايرة ونَفَسٍ جديد، ثم إنه سيساهم بلا ريب في إعادة النظر الجذرية في أساليب تعاملنا مع التراث الشعري العربي الغني بالدلالات والقيم الجمالية.

الهوامش

1) من كلية الآداب ظهر المهراز فاس، المغرب مع توصية اللجنة بطبع العمل، وذلك تحت إشرافنا بتاريخ 2000/09/28. هذا العمل هو الآن قيد الإعداد للنشر.

2) أقصد كتابي: الواقعي والخيالي في الشعر العربي القديم (العصر الجاهلي) المنشور بمطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء، 1997.

3) طبق ياوس Hans Robert Jauss هذا التصور في تحليله لقصيدة من قصائد الشاعر الفرنسي بودلير، عنوانها سبلين Spleen وذلك في كتابه: Pour une herméneutique litéraire. 1988., p: 365-366.

4) انظر كتابنا: النقد التاريخي في الأدب رؤية جديدة. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة، 1999. ص: 3 وما بعدها.

5) حميد لحمداني مطبعة النجاح الجديدة. 1997. انظر على الأخص طريقة تحليلنا لبعض قصائد الشعر الجاهلي، وخاصة قصيدة عنترة بن شداد ومطلعها:

دع ما مضى لك في الزمان الأول وعلى الحقيقة إن عزمْتَ فعوِّلِ

(ص: 52)

6) انظر الخلاصة التي انتهى إليها في نهاية البحث ص: 289-290.

7) صدر عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 1999.



ملامح من النشاط اللغوي في تونس

حسين الواد

شهدت تونس في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين نشاطاً أعطي في البحث النظري أعمالاً متكاملة وفي التطبيق تآليف أدخلت تحويراً عميقاً على دراسة اللغة العربية وعلى تعليمها بالمدارس الإبتدائية والمعاهد الإعدادية وفي التعليم الجامعي.

ولما كان هذا النشاط الجامع بين العناية بالمشغل النظري في دراسة اللغة، والاهتمام بالمشغل التطبيقي مجسماً في المقررات الرسمية والتآليف المدرسية يكاد يكون مجهولاً في معظم ما كتب عن درس العربية و«تعليميتها»[1]، رأينا أن نخصه بهذا الكلام. وقد حثنا على الكتابة في هذا الموضوع الشائق الشاق، فضلاً عن اتصاله بمقوم من أبرز مقومات كياننا الحضاري، شروع الجامعات التونسية في إصدار مجموعة من الأعمال «اللسانية» (نذكر لاحقاً منها ما وسعه الاطلاع)، كان أصحابها قد أعدوها لنيل أرفع الشهادات الجامعية أعني شهادة دكتوراه الدولة (في النظام القديم).

ومما زاد في حثنا على كتابة هذا الكلام أن العربية، في نهاية قرن وبداية قرن آخر، تتراءى موتورة بين حركتين.

أما الحركة الأولى، وهي باعثة على التفاؤل، فحركة المقبل على ازدهار ونمو وتطور ورقي. فالتعليم لا ينفك يتعمم في كافة أرجاء البلاد العربية والأمية لا تنفك تتقلص، والتعلم مدى الحياة لا ينفك يتوسع ويتطور، ووسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية لا تنفك تسعى لتغطية المناطق النائية والمتروكة، واللهجات المحلية تتغذى يومياً بألفاظ العربية وتراكيبها، حتى ليخيل للمرء أنه لن تمضي إلا أجيال قليلة حتى تكون العربية مفهومة ومستعملة في جميع المقامات في سائر أنحاء الوطن العربي محققة بذلك لوناً من الوحدة كان لعقود قليلة مضت حلماً بعيد المنال.

وأما الحركة الثانية، وهي داعية إلى التشاؤم، فتتمثل في تلك التشكيات التي أصبحت مألوفة ممجوجة من طول ما ردده أهل المعرفة والاختصاص، جهراً وهمساً، من أن خريجي المدارس والمعاهد والكليات يعجزون أو يكادون عن التعبير بعربية سوية عما يريدون التعبير عنه، ومن أن لغة وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية تبدو من سقط المتاع في حالة من الفقر مفزعة، وأن صيغ المحاورة أبنية ومضامين صيغ سطحية فارغة فاقدة لأي نبض حي، وأن الأمية غير القرائية ما تنفك تتعمق وتتوسع، وأن كل شيء في تخاطبنا يتدنى يوماً بعد يوم. ومن الغرائب فعلاً أن تعليم العربية وهو يستغرق في المدارس والمعاهد والكليات فترة أطول بكثير مما يخصص لسواها من سائر المواد، يندر أن ينتج من أبناء العربية من إذا تكلم بهم لا يرتكب خطأ. وهنا لا يسع المرء إلا أن يسدد إصبع

الاتهام لتعليم العربية وللدراسات اللغوية ولمدرسي العربية يرميهم بالفشل والعجز والتقصير. فما الذي ينقص الدراسات اللغوية العربية حتى تعطي نتائجها في النهوض بتعليم هذه اللغة؟.

وأقوى من هذا دفعاً إلى التشاؤم ذلك الخطر الوافد من العولمة، وإنها، خلافاً لكثير من الكلام لم يجعل، في الحقيقة، إلا لطمأنة بعض النفوس القلقة، لتسعى بكثير من الدهاء والمكر والقوة والنجاعة والمضاء، إلى القضاء على كل تنوع يتميز خارج نطاقها، فارضة نمطاً من الحياة والفكر واحداً مغتالة في التهيئة لمشهد عالمي واحد مسطح اللغات والهويات. وليس يستبعد عاقل أن يلحق العربية من هذه العولمة ضرر كبير متى لم تفلح في القضاء عليها نهائياً.

* * *

عندما بدأ الاهتمام بالدراسة اللغوية في تونس، في مطلع السبعينات، يلتمس طريقه للتجسم في حركة كانت العناية باللغة العربية تدور، على النطاق العربي، في فلك كل من الدعوة إلى «**تيسير النحو العربي**» والتبشير بعلم «**اللسانيات**».

أما **تيسير النحو** فقد ارتبط منذ انطلاقته الأولى، بنشأة التعليم النظامي وتطور بتعميمه علي الجمهور الواسع وتغلغله في الطبقات الشعبية في المناطق النائية. فـ «مدرسة الألسن» التي أنشأها العلامة رفاعة رافع الطهطاوي سنة 1935 واكب نشأتها تأليف كتاب «التحفة المكتبية في تقريب العربية».

وكتابات حسين المرصفي وحفني ناصف وناصيب اليازجي في اللغة واكبها انتشار المدارس الحديثة في كل من مصر ولبنان. وعندما قويت حركة إنشاء المدارس الحديثة اشتدت حركة التأليف، في الثلاثينات، لدى الجيل الذي يمثله طه حسين[2].

تجسمت حركة تيسير النحو في مؤلفات كثيرة لعل «إحياء النحو» لإبراهيم مصطفى أكثرها تمثيلاً لها، فقد كان هنا الكتاب كالمنظر لها عند الكثير من الدارسين مثلما كان كتاب الظاهري ابن مضاء القرطبي في رده على النحو كالمشرّع التاريخي لتطبيق التيسير في كتب مدرسية من أشهرها كتاب «النحو الواضح في قواعد العربية»[3]، لعلي الجارم ومصطفى أمين. وفي مقدمة هذا الكتاب يقف القارئ على كلام من قبيل: إن «المبتدئين في تعليم قواعد العربية يتجشمون صعاباً ويقاسون عناء (...) ويسيرون في شوك وقتاد ويجاهدون في غير جهاد» (ص 5).

في سياق هذه الحركة وضع عبدالوهاب بكير وجماعته في تونس، في بداية الستينات، الكتب المدرسية التي اعتمدت في مؤسسات التعليم[4]. كانت هذه التآليف ناهضة، عند التأمل، على تصور منظم لتيسير تدريس النحو العربي يستفيد من مقاربات بعض المستشرقين من قبيل بلاشير Blachère ويحافظ على صلة متينة بالتراث وذلك بفضل ما لبعض أعضائها المبرزين في الدراسات النحوية القديمة من تخصص، نعني الأستاذ عبدالقادر المهيري.

وأما **التبشير باللسانيات** فقد تجسم في تلك الأعمال المشهورة التي وضعها إبراهيم أنيس ومحمود سعران وعبدالرحمن أيوب وتمام حسان. ففي هذه الأعمال نلمس دعوة حارة إلى ضرورة اتصال الدراسات النحوية العربية بالدراسات اللسانية الأجنبية حتى تثرى منها، مثلما نلمس ملامح بيّنة لإمكان دراسة المسائل اللغوية استناداً إلي اعتبار اللغة «أداة إبلاغ وتواصل». ومع أن المبشرين باللسانيات قد حرصوا على عدم القطع من التراث النحوي فإن أعمالهم قد تضمنت نقداً لذلك التراث ظل ملازماً لها يرميه بالمعيارية والتقعيد ويصب عليه النقد الذي وجهه اللسانيون الغربيون لنظامهم النحوي القديم[5] فكانت كالداعية إلي القطع مع التراث، إذ توجّه نقدها، أكثر ما توجهه إلى العمود الفقري الذي يشد أجزاء النظرية النحوية القديمة بعضها إلي بعض، مجسماً في مفهوم العمل الإعرابي.

وإذا رام المرء مقارنة بين الحركتين ألفى التآليف التي وضعت في سياق الدعوة إلى تيسير النحو العربي تفتقر إلي الخلفية النظرية العلمية، فالتيسير ليس في حاجة متأكدة إلى الانشغال بالقضايا العلمية، والتبسيط يقتضي العزوف عن التعمق، بينما تفتقر التآليف التي وضعت في سياق التبشير بعلم اللسانيات إلي الجانب الإجرائي، فإلى ما فيها من وجوه الدعاية والقوة والوهن ظلت معزولة عن التأثير في «تعليم اللغة»، ذلك أنها بشرت باللسانيات علماً جديداً لم تستفد في

الممارسة من تراكم التجربة التاريخية. وهو تراكم ضروري في المؤسسات التعليمية لدى كل الشعوب.

ومن هنا تبدأ نجاعة التجربة التعليمية بالجامعة التونسية في البروز، فقد تشبّث أساتذتها المؤسسون عن وعي وقصد بالجمع بين الدراسات النحوية القديمة واللسانيات الحديثة. فبينما كان الأستاذ عبدالقادر المهيري يرسخ معرفة الطلبة في التراث وحركات التجديد والتيسير، كان المرحوم صالح القرمادي يحوّل الدعوة إلى اللسانيات ممارسة فعلية.

* * *

يعود إقبال المرحوم صالح القرمادي في تونس على الدعوة إلى اللسانيات واعتمادها في دراسة العربية وتدريسها إلى أواسط الستينات. فقد عمد هذا الأستاذ المبرز في العربية من جامعة الصربونة الحاذق بالإنقليزية والفرنسية إلى تعريب كتاب جان كنتينو «علم أصوات العربية» ونشره سنة 1966. ثم كون رفقة مجموعة من الأساتذة الجامعيين ومن الباحثين النشطين في العربية وعلوم اللغة قسم الألسنية بمركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية. ولكن اقتحام اللسانيات الفعلي رحاب الجامعة كان سنة 1971، إذ فيها كوّن المرحوم صالح القرمادي شهادة تكميلية خاصة بالألسنية في قسم العربية وآدابها بكلية الآداب والعلوم الإنسانية. وفي نطاق هذه الشهادة استمعت مجموعة من طلبة العربية إلي دروس خاصة بعلوم اللسان كانت تلقى بالعربية والفرنسية تعرفوا فيها إلى

اللسانيات العامة وعلم المعجمية وعلم الأصوات وعلم وظائف الأصوات واللسانيات البنيوية والتوليدية.

كانت هذه الشهادة منطلقاً فعلياً للنشاط الذي ستشهده تونس في علوم اللغة. فقد اكتشف الطلبة أعمالاً لأعلام طبقت شهرتهم الآفاق من قبيل الأمير تروبتزكوي ومارتيني وفرديناند دي سوسير وبلومفيلد وجورج ماتوري ومالمبيرغ وجورج مونان وغيره من الأعلام، وإن كانت الدراسة بهذه الشهادة قد تركزت علي المدرسة الوظائفية بحكم انطلاقها من «التواصل» باعتباره الوظيفة اللغوية الأساسية التي تتحدد بمقتضاها سائر الوظائف، وعلي المدرسة «التوزيعية» بحكم درسها الوحدات اللغوية انطلاقاً من خصائصها الناجمة عن مواقعها في التركيب، فالنحو التوليدي كان يشار إليه إشارة خاطفة إذ كانت أعمال تشومسكي وقتها قليلة الرواج بتونس.

وسيذكر المرحوم صالح القرمادي تعريبه لكتاب «دروس في اللسانيات العامة» لسوسير[6]، بالتعاون مع أستاذين طالبين تخرجا في هذه الشهادة هما محمد الشاوش ومحمد عجينة، مثلما تذكر له أبحاث أشرف على إنجازها ومقالات كان قد أسهم بها في النشاط اللغوي بتونس إلى أن فاجأته المنية سنة 1982.

من الصعب على متتبع الدراسات اللغوية في تونس أن يحدد مادياً دور المرحوم صالح القرمادي فيها، ذلك أن الشاعر اللساني قد آثر زرع حب العربية في طلبته «لحمة حية»[7] على العكوف على وضع التصانيف، فكان أبرز ما أنتجه

إسهامه في «صنع العقول» بتنشئة جيل، يقبل أيما إقبال، على قراءة أعلام الألسنية بلغاتهم الأجنبية.

وفي سنة 1971 تأسست كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس المرحلة الثالثة للتعليم الجامعي مكرسة استقلال الجامعة التونسية عن جامعة الصربونة. وبدأت تنجز في نطاق شهادة الكفاءة الممهدة لها، أبحاث ودراسات اهتم أصحابها فيها بالنحو العربي. وهنا يبرز تأثير الأستاذ عبدالقادر المهيري. فإن كان المرحوم صالح القرمادي زارع الروح المنفتحة والمحركة لوجهة البحث اللساني، فقد كان المهيري المنظم للبحث اللغوي والمشرف على توجيهه الوجهة المحافظة على الصلة المتينة بالتراث.

* * *

لئن ظلت الدراسات التي أعدت في نطاق الشهادتين الكفاءة والمعمقة (المرحلة الثالثة) لا تلقى طريقها إلي النشر، إذ إن القليل الذي نشر منها، نشر خارج الجامعة في دور خاصة، فإن أصداءها كانت قد تسربت إلي الأبحاث اللاحقة أو انعكست على التدريس الجامعي، فالقانون الأساسي لأساتذة التعليم العالي في تونس يجعل من المدرسين أساتذة وباحثين في آن واحد.

والذي يلاحظه المواكب للأبحاث والدراسات اللغوية التي نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس أنها، في معظمها، تلتقي في سمات مشتركة بينها فهي:

- تصف الاستعمال الفعلي للغة العربية في تآليف كبار الكتاب القدامى والمحدثين من قبيل عبدالله بن المقفع وأبي حيان التوحيدي وطه حسين ومحمود المسعدي. فهؤلاء الكتاب لا يشك أحد في استقامة عربيتهم وجودتها. ويعتبر البحث الذي ناقشه محمد صلاح الدين الشريف سنة 1973 عن تركيب الجملة عند المسعدي بإشراف عبدالقادر المهيري الثمرة الأولي للكتب المدرسية التي وضعت في الستينات وبداية دخول في مرحلة جديدة من البحث في خصائص المركبات النحوية ووظائفها المعنوية في التعبير. وكان قد شارك في هذه المرحلة مجموعة من الطلبة الباحثين بأعمال لم ينشر منها سوى البحث الذي أنجزه المنصف عاشور تحت عنوان «التركيب عند ابن المقفع في مقدمات كليلة ودمنة» (الجزائر سنة 1982)[8].

- تتجنب التقيد بنظرية واحدة أو الاقتصار على مدرسة لسانية واحدة. وذلك حتى تظل منفتحة على الاستفادة من أكثر من اتجاه، متحررة من مضايق التطبيق الآلي لهذه النظرية أو تلك علي اللغة، مهيأة لإقامة شيء من الحوار بين النظريات اللغوية والمادة التي تدرسها.

- تنطلق في تحليل الظواهر وتعليلها من التراث النحوي.

ومن هذه السمة الثالثة سينفذ الباحثون التونسيون إلى التساؤل عن مدى صحة النقد الذي صبه دعاة «تيسير النحو» والمبشرون بعلم اللسانيات على التراث.

في بداية الثمانينات كوّن فريق من الأساتذة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس حلقة بحث في اللغة. في صلب قسم العربية دعوا للإشراف عليها الأستاذ عبدالقادر المهيري، رئيس القسم آنذاك. والأستاذ عبدالقادر المهيري نحوي من خريجي جامعة الصربونةمختص في أعمال أبي الفتح عثمان بن جني، كانت قد هيأته ظروف وعوامل كثيرة لاستقبال النظريات اللسانية الحديثة، إذ اضطلع بعمادة الكلية ورأس قسم العربية وألقى دروساً كثيرة في النحو العربي وأشرف أو ناقش معظم الدراسات التي أنجزت في اللغة بتلك المؤسسة. وكان الغرض من تكوين الفريق التعاوني على النظر في وجوه الاستفادة من الدراسات الحديثة في تطوير العربية بالتعليم الجامعي، وتعميم نحو المركبات الذي بدأه الشريف سنتي 1973 و1974 وجرّبه محمد الشاوش سنة 1979 بدار المعلمين العليا.

وفي الأثناء رغبت وزارة التعليم العالي في تنظيم البحث العلمي الذي يزاول بالمؤسسات الراجعة إليها بالنظر، فعمدت إلى تقنينه بالدعوة إلى تكوين فرق للبحث تنجز أعمالاً في ميادين الاختصاص، وأصبحت حلقة البحث فريقاً مكوناً رسمياً يأخذ على عاتقه وضع أعمال محددة.

* * *

كان لتأسيس فريق البحث في اللغة تأثير عميق في النشاط اللغوي بتونس، ذلك أن الالتقاء بين الإطلاع على المدارس والاتجاهات اللسانية الحديثة، وكان في الحقيقة إطلاعاً

مدققاً ومنهجياً وجدياً ومنظماً، وبين التضلّع بمعرفة التراث النحوي، قد مكن من افتراع الطريق التي ظلت قرابة القرن ونصف القرن من الزمان بكراً.

فمن أواخر السبعينات أصبح الباحثون التونسيون الشبان في اللغة مقتنعين اقتناعاً راسخاً، لقيامه على الحجة والبرهان، بأن النقد الذي وجهه دعاة تيسير النحو والمبشرون باللسانيات للتراث النحوي العربي كان مؤسساً على كثير من التسرع والخطإ. كان الفريقان سريعي الهجوم على استصعاب النحو العربي من ناحية وعلى إسقاط النقد الذي نقد به اللسانيون الغربيون تراثهم النحوي على التراث النحوي العربي، وكان من ناحية ثانية في تمثلهم جميعاً للمكاسب اللسانية والنحوية كثير من الوهن والخلط. ومن إعادة النظر في أعمال الطائفتين خرج التونسيون بأن:

- النحو العربي لم يقم على المعيارية والتقعيد مثلما يروج له دعاة تيسير النحو والمبشرون بعلم اللسانيات، وإنما قام على وصف أمين لحالة العربية في المناطق التي لاحظ العلماء أن أهلها يستعملون في كلامهم السجل الذي اعتبرته المجموعة السائدة سجلاً مماثلاً للغتها الرسمية، وهو، في الحقيقة، اختيار عادي في وصف كل الألسنة التي تختارها المجموعات سجلاً رسمياً لها.

- التقعيد عند القدامى لم يجاوز الإجراء العلمي الذي يقتضيه الوصف، وهو إجراء تستلزمه الأسس الإبستمولوجية للعلم.

فكما أن علم الفيزياء مثلاً لا يقوم دون قوانين، فإن علم النحو لا يقوم دون قواعد.

- وقول النحاة بعصور الاحتجاج في الأمصار والبوادي إنما هو، عند التأمل، اختيار منهجي تبرره علمياً المبادئ التي أعلنها لاحقاً سوسور، قائمة على أولوية المنطوق على المكتوب، وأولوية الدراسة الآنية (السنكرونية) على الدراسة التاريخية (الدياكرونية) دون أن يتعارض مع قبول النصوص الشعرية والأحاديث والخطب والمؤلفات والمصنفات التي وضعت بعد عصر الاحتجاج. بل قد تبين لهذا الفريق، من متابعة أمهات كتب النحو، أن المواقف الصفوية المعيارية من استعمالات الناس في الكتابة بعد عصور الاحتجاج لم تصدر عن المؤسسة النحوية وإنما صدرت عن مؤسسات ثقافية أخرى. لهذا كان الاختيار في الاستشهاد وصناعة الأمثلة قائمة على تغليب الاستعمال في مظهره التخاطبي.

- إن نظرية العامل، وهذا أهم ما اكتشفه الفريق، ليست عند التأمل نظرية فلسفية، بل هي نظرية علمية لسانية خالصة تستند إلى المنطق اللغوي، وتختلف جذرياً عن المنطق الأرسطي السائد في وضع الحدود والاستدلال.

من هنا اتجه الجامعيون التونسيون إلى إعادة النظر جذرياً في التراث النحوي العربي. قرؤوا نصوصه الأمهات وقارنوا بعضها ببعض التماساً للنظام الذي تأسس عليه، وللنظرية

العلمية التي تحكمه، واستعانوا في تلك القراءة باطلاعهم العميق والواسع على النصوص المؤسسة للمدارس اللسانية الحديثة، وعلى الأسس المعرفية التي ترتكز عليها، كما استعانوا منهجياً بالدراسات الإبستمولوجية الحديثة، وبمتابعة القضايا المشتركة بين اللسانيين والمناطقة حديثا، واعتمدوها في المقارنة بين النصوص النحوية القديمة والدراسات اللغوية الحديثة، وفي المقارنة أيضاً بين أعمال النحاة والبلاغيين وأعمال الأصوليين والمناطقة.

وحتى يتجنبوا الخلط بين «النظرية النحوية العربية» وما وصلت إليه المتون القائمة على ألفية ابن مالك في ما يصطلح عليه بعصور الانحطاط، أقاموا دراستهم على كتاب سيبويه نفسه متجنبين النظر فيه إنطلاقاً مما جاء بعده، كما أقاموا أعمالهم على «المقتضب» للمبرد وعلى ابن يعيش ورضي الدين الاستراباذي خاصة في شرحهما لـ «مفصل» الزمخشري و«كافية» ابن الحاجب و«شافيته» وعلى نصوص أمهات أخرى كـ« أصول النحو» لابن السراج و«ارتشاف الضرب» لأبي حيان الأندلسي و«الجمل» و«الإيضاح» للزجاجي و«الخصائص» لابن جني و«دلائل الإعجاز» للجرجاني وغيرهم.

تأسس النظر المدقق في هذه المصنفات على دعائم ثلاث، تتمثل إحداها في الاحتراس من الدراسات العربية والاستشراقية التي اهتمت بالنحو العربي القديم فتسرعت في

الحكم عليه، ورأت أن تجديد الدرس اللغوي يستوجب تيسير النحو عملياً والإنصراف عنه نظرياً. وتتمثل الدعامة الثانية في ضرورة الاستناد عند النظر في النحو العربي إلى المبادئ الإبستمولوجية التي ينهض عليها نهوض سائر العلوم القديمة على مبادئها الإبستمولوجية. وأما الثالثة فتتمثل في ضرورة الانطلاق، في فهم النظام النحوي القديم، من المبادئ المنهجية والعلمية التي أحرزت عليها اللسانيات، فقراءة التراث النحوي دون معرفة دقيقة بالآليات المعتمدة في وصف اللغات ودون تمكن تام من طرق التحليل والتوزيع لا تمكّن من إدراك الركائز المعرفية التي ينهض عليها بناؤه المنظم الدقيق.

فلقد تبين للتونسيين أن إقبالهم على الكتب القديمة بعقلية تاريخية تأخذ مناهجها ومفاهيمها الإجرائية من العلم الحديث، يثمر في فهم التراث أحسن مما يثمره الإقبال عليه بعقلية التقديس أو عقلية الاستهانة والاستنقاص. وتبين لهم أيضاً أن الانبهار بإحدى النظريات الغربية الحديثة لا تفيدهم في فهم الحركة العلمية الحقيقية التي يعيشها العالم الحديث، كما يتبين لهم ثالثاً أن مطالبة العلم القديم بمحاصيل العلم الحديث لا يوافق المسيرة الحقيقية للمعرفة الإنسانية. وقد جعلهم هذا كله يستفيدون من مناهج التحليل والمقارنة والتصنيف والتنظير والتأليف دون إسقاط ودون الإسراع بالهجوم على المواقف. فكان عملهم بذلك، خاضعاً للنسبية العلمية خضوعاً قد يكون سببه الرئيسي رغبتهم في تكوين معرفة جامعية، تقوم على النقاش الدائم وعلى اختبار الأفكار

بالتطبيق الأكاديمي أكثر من قيامها، في هذه المرحلة، على إثبات الحقائق في المقالات والكتب، وهذا ما جعل أغلب النتائج التي وصلوا إليها تجد نتائجها في التدريس.

تخلل إطلاع الباحثين الشبان في تونس علي النظريات والمدارس والاتجاهات اللسانية وعلي تطبيقاتها في اللغات الأجنبية، وإقبالهم علي النظر في التراث النحوي بعين لا ترتاح إلي الخطاب الشائع في نقده، إقدام على معاودة النظر في التآليف المدرسية المعتمدة في المدارس الإبتدائية والثانوية. وعندما تم تبني تقسيم التعليم إلى مدرسة أساسية وتعليم إعدادي وثانوي برزت الحاجة إلى مراجعة برامج تدريس اللغة العربية وفق هذا النظام الجديد. وبداية من السنة 1985 ألفت مجموعة من الأساتذة والباحثين والمتفقدين دفعة أولى من الكتب المدرسية خاصة بتعليم اللغة العربية في ما يوافق السنوات الأخيرة من التعليم الأساسي والإعدادي. ذلك أنه منذ سنة 1984 تحمس بعض متفقدي التعليم الثانوي للتجربة الجامعية وعقدوا العزم على جعل التعليم يواكب تطور البحث والتدريس بالجامعة.

وعندما جاء إصلاح التعليم سنة 1989 تكونت لجان قطاعية أعادت النظر في البرامج الرسمية في جميع مواد التعليم. كان هذا الإصلاح شاملاً وكانت له واجهة سياسية أثارت نقاشاً وجدلاً كبيرين. ولكن تعليم اللغة العربية بقي خارج الجدال السياسي، ذلك أن جميع الأطراف كانت في عمومها مقتنعة بأن إصلاح برامج العربية يمثل التطور الطبيعي

للمدرسة التونسية، وهو تطور كانت قد مهدت له كتب الستينات والكتب التي وضعت بين سنتي 1985 و1988.

ومع أن الإصلاح الذي أقدمت عليه الدولة سنة 1989 يحتاج إلى دراسة معمقة تتجاوز، دون شك، نطاق هذا المقام، فإن التآليف التي وضعت لتعليم العربية تختص، رغم ما بينها من فروق وتفاوت في القيمة تتسم بسمات مشتركة لعلّ أبرزها:

- قيامها على بيداغوجية الأهداف. فقد جاءت البرامج والدروس فيها منظمة على صورة تحقق عند المتعلم قدرات واضحة في صياغتها. وتسعى هذه القدرات إلى تكوين خريج قادر علي استعمال العربية في جميع المقامات. لهذا احتلت فيها التدريبات والتمرينات مجالاً ظاهراً.
- تنظيمها حسب سلم يعتبر الأعمال اللغوية التي ينجزها المتكلم في دراسة الجملة إنطلاقاً من مفهوم النص. لهذا اهتمت هذه التآليف بالعلاقات النسقية بين الجمل في النصوص متجسمة خاصة في أدوات الربط. كما اهتمت داخل الجملة بدور الوظائف في تكوين المركبات، وسيطرة بعضها على بعض.
- قيامها على منهج التحليل لمكونات الكلام المباشرة حسب وجهة وظائفية مع تطبيق نتائج النظرية النحوية القديمة على صورة موافقة للاتجاهات اللسانية الحديثة باعتبار الأهداف التعليمية.

* * *

أما الأعمال التي بدأ أصحابها يعرضونها على النقاش بالجامعة في بداية التسعينات قد جاءت نتيجة لأبحاث طويلة ومضنية في فهم الأسس المعرفية التي قامت عليها نظرية النحو العربي القديم، وفي الإلمام الواسع والدقيق بالمقتضيات الإبستمولوجية التي نهضت عليها اللسانيات الحديثة، مدارس واتجاهات ومناهج ومكاسب وقضايا معرفية.. وأفادت هذه الأعمال أيضاً في إسهام أصحابها في وضع التآليف المدرسية لتعليم العربية أو مواكبتها أو الاضطلاع بتقويمها ومقارنتها المدرسية المعتمدة في تعليم لغات أجنبية من قبيل الإنقليزية والفرنسية. لهذا صبت هذه الأعمال في بعض، لتشمل أمهات قضايا دراسة اللغة ومختلف وجوهها.. ثم إن هذه الأعمال قد قامت على سمات مشتركة بينها تجسمت فيها أسرار الإضافة التي جاءت بها.

وإن أبرز ما تقوم عليه هذه الأعمال، أنها لم تكن دراسات في التراث النحوي العربي أو أبحاثاً في المدارس اللسانية الحديثة أو التماساً للمسالك الأوفى بتعليم العربية على غاياتها، ولكنها كانت، وهي تتمثل التراث النحوي وتحسن الإنصات للسانيات الحديثة وتعي قضايا تعليم اللغات، تروم وضع نظريات علمية في دراسة اللغة.

فالنحو العربي القديم لم يعد، في هذه الأعمال، تراثاً تحيط به هالة من الإعجاب، تبعث على الاكتفاء باجتراره، ولم يعد أيضاً أبحاثاً متقادمة عسيرة التمثل بآلية تحتاج إلى التيسير والتبسيط متى لم يدع ذلك إلى الانصراف عنها

انصرافاً كلياً.. ولم تعد المدارس والاتجاهات اللسانية ينظر إليها بكثير من الانبهار وتقابل بالتتلمذ عليها تتلمذاً بريئاً من إعمال الفكر في معظم الأحيان. وإنما أصبح ينظر إلى التراث النحوي على أنه عمل تنظيري علمي كبير، أسهم في بناء نظامه مئات من النحاة العمالقة ورغب في أن يكوّن معرفة باللغة تنزع إلى الكونية.. وأصبح ينظر أيضاً إلى المدارس والاتجاهات اللسانية على أنها جهود تنظيرية كبيرة، أعطت أعمالاً فذة في بناء أنظمة، في معرفة اللغة، نظرية معاصرة ذات أبعاد كونية أيضاً. لهذا ترى الباحثين اللغويين التونسيين يستشهدون في الآن نفسه بالاستراباذي وابن يعيش وابن هشام وابن الأنباري والجرجاني والزمخشري والسكاكي وسيبويه والزجاجي وابن الحاجب وابن جني، وبعبدالقادر الفاسي الفهري وأحمد المتوكل وبـ: Searl وAustin وChambreuil وChomsky وLakoff وLevinson وLyons وMilner وSteinberg وTesnière وWittgenstein، يستشهدون بهم في القضايا التي يدرسونها والظواهر التي يهتمون بها، ويستشهد أيضاً بعضهم بأعمال بعض، ويناقشون هؤلاء الأعلام المشهورين من قدامى ومعاصرين، ويردون عليهم ويبنون على ما يجدونه عندهم قابلاً لأن يبنى عليه.

وبصرف النظر عن قيمة المكاسب المعرفية التي تحققت في هذه الأعمال، فإن الذي يهمنا منه الآن أنها بفضل ما اجتمع فيها من اهتداء إلى مواطن القوة في النظرية في التراث النحوي، ومن تمثل للنظريات اللسانية الحديثة، وما تستوجبة

تلك النظريات من إدراك للمبادئ الإبستمولوجية التي تنهض عليها، تجعل ممكناً للغويين العرب أن يواصلوا مستلزمات التنظير القديم في نطاق لسانيات حديثة، تنضوي في الحركة العلمية المعاصرة انضواء إسهام في بنائها. أصبح ممكناً إرساء قاعدة من التراث للدخول في العالم الحديث، دخول من يحمل بضاعة معرفية لا دخول تسوق لا غير.

وإذا رمنا مقارنة، والمقارنة ليست حجة وأنّى لها أن تكون كذلك، بين الحركة اللسانية التي شهدها المغرب والنشاط الذي شهدته تونس، والتجربة المغربية تجربة فذة، فأعمال عبدالقادر الفاسي الفهري وأحمد المتوكل وكثير من الأساتذة الأجلاء من زملائهما والنابهين من طلبتهما، أعمال في غاية الجودة والصرامة العلمية، ومعرفة الأعلام المغاربة بالتراث واسعة عميقة.. ولكن الاختلاف بين اللسانيات المغربية واللسانيات التونسية إنما يكمن في فرق دقيق وجوهري، يتمثل في أن المغاربة اعتمدوا التراث النحوي العربي واللغة العربية مجالاً للبحث بأجهزة مستمدة من اللسانيات التوليدية، يمكن أن تثرى بها اللسانيات التوليدية نفسها. أما في تونس فإن بناء النظريات اللغوية كان المشغل الغالب، لذلك لم يتقيد بمدرسة من المدارس أو نظرية من النظريات وإنما حاول أصحابه أن ينفذوا إلى صميم القضايا الإبستمولوجية في تكوّن النظريات العلمية. ومن هنا كان من أعمال اللسانيين التونسيين تلك المواقف النقدية التي ناقشوا بها أعلاماً يعدون حججاً في علم اللسانيات.

* * *

كانت الأعمال التي بدأت مناقشتها بكلية الآداب بمنوبة مع بداية التسعينات والتي بدأت الآن تجد طريقها للنشر تصب في هذا الاتجاه. ومن هذه الأعمال أذكر ما وسعه الاطلاع إما بالمشاركة في نقاشها أو دراستها الاضطلاع بالنظر فيها ضمن اللجان التي نظرت في ترقية أصحابها إلى درجات جامعية أهلتهم لها أبحاثهم:

- المنوال النحوي العربي: قراءة لسانية جديدة للأستاذ الدكتور عز الدين المجدوب. نوقش هذا البحث سنة 1955 ونشر تعاوناً بين كلية الآداب بسوسة ودار محمد علي الحامي للنشر بصفاقس 1998.
- ظاهرة الاسم في التفكير النحوي: للأستاذ الدكتور المنصف عاشور. طبعته كلية الآداب بمنوبة 1999.
- مفهوم الشرط وجوابه وما يطرحه من قضايا في معالجة العلاقة بين الأبنية النحوية والدلالية للأستاذ الدكتور محمد صلاح الدين الشريف، نوقش هذا البحث سنة 1993، ويطبع الآن بكلية الآداب بمنوبة تحت عنوان تشارط الأبنية النحوية.
- المعجم بين التركيب والدلالة للأستاذ الدكتور الأزهر الزناد. نوقش هذا العمل سنة 1998.
- العلاقات النسقية بين الجمل للأستاذ الدكتور محمد الشاوش، نوقش هذا العمل سنة 1999 ويطبع وينشر الآن بكلية الآداب بمنوبة.

● الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة للأستاذ الدكتور خالد ميلاد. نوقش هذا العمل سنة 1999 وهو بصدد النشر بكلية الآداب بمنوبة.

وإذا خرجنا من الأبحاث التي أنجزت وتنجز في نطاق الحصول على شهادة دكتوراه الدولة إلى الأبحاث التي أنجزت في نطاق شهادة التعمق في البحث (المرحلة الثالثة) وشهادة الدكتوراه الجديدة والشهادة المعمقة، وهي الشهادات التي تستوجب من حامليها دراسات يناقشونها أمام لجان علمية، وقفنا على أعمال كثيرة اعتنى فيها أصحابها بإشراف أساتذتهم، بمباحث تكاد تمسح معظم القضايا اللغوية في التراث النحوي العربي، وفي الاستعمال المكتوب والشفوي وفي اللسانيات الحديثة وفي التنظير العام.

ومن الأبحاث التي أنجزت في صلب النشاط اللغوي بتونس خلال الثلث الأخير من القرن العشرين، رأينا، في التدلال على ما ذهبنا إليه، أن نقدم كلاماً مختصراً جداً عن أطروحة الأستاذ الدكتور محمد صلاح الدين الشريف الموسومة في النشر بـ «تشارط الأبنية النحوية» عينة على المحصل بعد مكاسب في هذه الأعمال اللغوية.

فهذا البحث قد اجتمعت فيه، عند النظرة الأولى، معظم الظواهر التي تنفر القارئ منه، فهو طويل يعد أكثر من ألف من الصفحات، وفيه مازال زيد يضرب عمراً، ومازالت حتى تحرق قلوب النحاة ومازالت لن الزمخشرية على حالها. ثم إن

هذا البحث يتضمن من تلك الرموز الرياضية المنطقية والافتراضية كثيراً عجيباً، لئن أصبح أنموذجاً مألوفاً في شتى للكتابات اللسانية، فإن قارئه كثيراً ما يلفي نفسه غير مشدود إلى ما يقرؤه.

ولكن قارئ هذا البحث متى صبر على قراءته سرعان ما تأخذه منه تلك المتعة الخاصة بالعلماء، وهم يروّون التأمل في الظواهر التي تبدو بسيطة، حتى إذا ما جالت فيها عين الفكر تكشفت عن عوالم ودنى أهل للتأمل والتفكير.

والذي في هذا البحث، وإن كانت الأبحاث اللغوية الجديدة لا تقبل التلخيص، أن صاحبه:

- أرجع فيه جميع الأبنية النحوية إلى شكل نحوي واحد مجرد، يجعل تركيب النص وتركيب الجملة وتركيب الاسم وتركيب الفعل تخضع لقواعد ومبادئ هي نفسها.
- استفاد من إشارات وملاحظات وخواطر وردت حدساً في التراث النحوي، لاقتراح حل لبعض القضايا التي واجهت المدرسة التوليدية في تمثيل الجملة في الثمانينات.
- وضع أساساً نحوياً لبعض المسائل المطروحة حديثاً في «التداولية»، على صورة تحيي بعض المفاهيم القديمة، لاسيما ما كان منها مستعملاً في البلاغة وعلم الأصول.
- حاول البحث عن أساس نحوي لدراسة المعنى، يمكن من وضع حساب نحوي للدلالة ينطلق من الاسم اللفظي للمعنى لا من التمثيل الرمزي المستوحى من العلوم الصورية.

● اقترح بعض المصادرات النظرية من قبيل: دورية النظام اللغوي رغم خطيّته الظاهرة، اللفظ واسم للمعنى وليس دالاً عليه، الأبنية النحوية طبقات تجريدية مترسخة في التاريخ وتقوم على مبدإ الاسترسال لا على مبدإ التمايز.

والخيط الناظم لما توصل إليه هذا الباحث، وتوصلت إليه الأبحاث المواصلة له إثراء ونقاشاً وإضافة، أن الأبنية تكتنز تجربة العقل في التاريخ وتكوّن أساس منطق يعمق به الفكر. فليست اللغة فقط مجرد أداة للتخاطب والتواصل مثلما تدعي ذلك مدارس أوروبية كثيرة، وليست فقط مجرد ممثل للذهن النفسي كما تدعي المدارس الأمريكية ولاسيما العرفانية الحديثة منها. والتركيز على هذا الجانب لا ينفي في الحقيقة أن تكون اللغة أداة تخاطب، إلا أنها بالنسبة إلى الأفراد ممثل لنشاط الدماغ. وهذا جانب قلما تم التنبيه عليه مع ما له من أهمية.

إن الناظر في هذه الأبحاث، وفيما يناقش أصحابها فيه بعضهم بعضاً، سرعان ما يلاحظ أنها تنهض على مشروع للبحث لا ينفك يتجسم في دراسات يتوسع نطاقها لتشمل معظم القضايا والمسائل التي تعنى بها اللسانيات. ومن أطرف ما في هذه الدراسات أنك تجد الحلول التي وضعها النحاة العرب القدامى تتجاوب أصداؤها في الحلول التي وضعها اللسانيون المعاصرون، فكثيراً ما يبنى على حدس من حدوس سيبويه أو ا لاستراباذي أو ابن السراج من آراء ملنار Milner أو روشيمون Rochemont أو سيرل Searl أو غرايس Grice أو

الفهري أو المتوكل، وكأن النحو العربي القديم قد كان لسانياً قبل أن تنشأ اللسانيات.

* * *

قبل أن نختم هذا الكلام في بعض ملامح النشاط اللغوي في تونس في العقود الثلاثة الماضية من القرن العشرين، وقد تجنبنا كلمة مدرسة عن قصد، ولربما كان الاتجاه أقرب في الانطباق على ذلك النشاط من أي مصطلح آخر، نود أن نعود إلى ما صدرنا به حديثنا عن اللغة العربية في نهاية قرن وابتداء قرن آخر. فلقد توفرت للنشاط اللغوي في تونس تلك الفرصة الذهبية التي يلتقي فيها البحث النظري والإجراء التطبيقي، وتوفرت له تلك الفرصة الذهبية الثانية التي يلتقي فيها المكسب التاريخي بالمكاسب الآنية من إبداع الفكر والعلم. فهل نتج عن ذلك تقدم ملموس في تعليم العربية بالمدارس الأساسية والإعدادية وبالمعاهد العليا والجامعات؟ هل ارتقت اللغة العربية في الاستعمال إلى الحيز الذي سيبعث حتماً على مزيد من التفاؤل بأن نشاهدها يوماً مستعملة في جميع المقامات؟

تقتضي الإجابة عن الأسئلة التي هذا نوعها إجراء تقويم لمردود تدريس العربية على استعمالها في المحيط الدراسي والمجتمع. وللتقويم العلمي آليات في الوصف والتشخيص والاستنتاج يتطلب إنجازها عملاً ميدانياً يتجاوز حدود هذا الكلام. ولكن الأكيد الذي لا شك فيه أن الإنجاز العلمي شيء

وأن تطبيقه شيء آخر، وأن الكشوفات والمكاسب العلمية لا تعير بالاستخدام الذي تستعمل فيه. ذلك أن العلم محايد لا يتقيد فيه الباحث إلا بالموضوع الذي يدرسه والإجراء الذي يمارسه فيه والنتائج التي يتوصل إليها.

أما استعمال العلوم فذو أغراض وغايات وأهداف متنوعة يرمي إلى بلوغها. وعلى هذا الأساس فإنه لا يكفي أن يتطور العلم حتى تكون تطبيقاته متطورة ممكنة من الغايات التي يطلب بها.

وفيما يتعلق باللغات فإن النهوض بها، وإن اشترط تطوراً لعلومها، لا يتوقف على تطور الأبحاث فيها وتقدمها، فعوامل النهوض باللغات تلتمس، مهما اشترطت تطور الأبحاث اللغوية، في الوضع الحضاري الذي تقف فيه الشعوب. إنه في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والسياسة وفي القرار الواضح. معنى هذا أن النهوض باللغات لا يتم دون تطوّر الأبحاث العلمية فيها، ولكن تطوّر الأبحاث العلمية فيها لا يكفل وحده النهوض بها، فلابد من أن يتدخل في ذلك القرار السياسي في المجال الثقافي والاجتماعي والاقتصادي ضمن ما يصطلح عليه بالموقع الحضاري. وهنا لابد من أن نتساءل عن مدى توفر الشروط الأخرى التي يتوقف عليها النهوض باللغة العربية.

ومهما تكن الإجابة عن منزلة اللغة العربية اجتماعياً في المجتمع وثقافياً في الثقافة وسياسياً في القرارات السياسية بتونس، فإن النشاط اللغوي الذي شهدته في العقود الثلاثة

الماضية من القرن العشرين، يقيم البرهان على أن الانضواء في الواقع العلمي العالمي لا يتم باجترار التراث إمعاناً في الاكتفاء به ضمن الإمعان في إعلائه، ولا بتشويهه استناداً إلى ضرورة تيسيره، ولا بالانسلاخ عنه والزهد فيه والقطع معه للإرتماء في الأرائك المعرفية الحديثة، وإنما يمكن أن يتم، متى صحّ العزم ورافقته قرارات كثيرة في ميادين ومجالات متنوعة ومتعددة، بإرساء قاعدة من التراث تسمح بمواصلة مستلزمات التنظير والبحث وبإتقان آلياته للدخول في العالم الحديث، فالحداثة ليست في الاكتفاء باستهلاك المنتوجات الحديثة وإنما تلتمس، أكثر ما تلتمس، في الإسهام في صنع العالم الحديث بعقول حديثة غير منسلخة عن تاريخها.

الهوامش

1) بينما تشهد الأبحاث والدراسات في «منهجيات تدريس اللغة العربية» شيئاً من الوفرة، راجع علي سبيل المثال: «البحوث والدراسات التربوية في البلاد العربية» القائمة المسحية الثانية 1980-1985، نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1990، تظل الدراسات المعنية بالبحث في اللغة العربية محدودة كمّاً. نشير إلى كتابات الفاسي الفهري ومحمد صلاح الدين الشريف وعبدالقادر المهيري مثلاً.

2) عز الدين المجدوب: المنوال النحوي العربي، نشر دار محمد علي وكلية الآداب بسوسة 1998 - الباب الأول.

3) للكتاب طبعات كثيرة، اعتمدنا منها طبعة سنة 1980 في جزءين.

4) نعني «النحو العربي من خلال النصوص» الشركة التونسية للتوزيع ولهذه الكتب طبعات كثيرة.

5) عز الدين المجدوب م.ن ص 13 وما بعدها.

6) نشرته الدار العربية للكتاب. تونس/ ليبيا 1985.

7) عنوان الديوان الأول الذي نشره سنة 1970.

8) نشره ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر سنة 1982.



عن حاملي
عصا التصويب
اللغوي ومتفرقات

عباس علي السوسوة

[1]

أثارت حلقات الأستاذ عبدالجبار توأمة التي يتتبع فيها عثرات كبوات اليراع تساؤلات في نفسي، منها: لماذا اختار الكاتب كتاب أبي تراب الظاهري بالذات؟ ثم لم هذه الإطالة في تتبع العثرات؟ وهل التزم توأمة مقياساً لم يخالفه؟

قبل أن أحاول الإجابة على التساؤلات عليّ أن أعترف للكاتب بعلوّ كعبه فيما يطرح من قضايا عامة وجزئية، وبشدّة تنقيره في المراجع والمصادر قديمةً وحديثةً، وبذكائه ولماحيته في الاستنتاج.

ومع ذلك لا أدري سرّ اختيار أبي تراب الظاهري، وهو في مجال التصويب اللغوي «متّبعٌ لا مبتدع»؛ إذ هو متّبع في كثير من أحكامه للمرحوم مصطفى جواد (ت 1969م) بل قد يخرج عن الاتباع فيهاجِمُهُ نادراً، كذلك لا يخيّر بين حُكمين على جزئية لغوية إلاّ اختار أعسرهما. وبعد ذلك فهذا الكتاب طبعته منشورات تهامة أول الثمانينات من القرن العشرين، وقد انتقل الكتاب إلى ذمّة التاريخ، وظهرت كتب أكثر علمية منه للمرحوم محمد العدناني، ولإميل بديع يعقوب ولغيرهما.

ثم ظهر لي - وقد أكون مخطئاً في استنتاجي - أنه جعل موادّ الكبوات مدخلاً للجمع بين الكبوات وما شاركه فيها من كتابات سابقة

عليه مؤيدة أو معارضة، ولم ينس القرارات التي أصدرتها لجنة الأصول، ولجنة الألفاظ والأساليب في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كما لم ينس المعاجم الحديثة ولا القديمة، وفوق هذا هناك التأويل الذي يرد النافر إلى حظيرة الصحة. لذلك طال التتبع، مع أن أكثر المواد المقول بخطئها قد نعمت بالصحة من قبل آخرين منهم محمد العدناني رحمه الله!

والعدناني له «معجم الأخطاء الشائعة» وكان «فيه متبعاً لا مبتدعاً» في كثير من مواده، لكنه في «معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة» مبتدع له «منهجه الذي يقضي بالحكم على صحة المادة إذا قال بصحتها لغوي قديم، أو استعملها مؤلفون قدماء، أو قال مجمع لغوي عربي أو هيئة علمية لها مكانتها بصوابها. صحيح أنه كان يخرج أحياناً عن مقياسه، لكنه - مع بعض الهنات - أفضل كتب التصحيح اللغوي وأضخمها، وأغزرها مادة. ومازلت أستغرب نقول الأستاذ توامة من عمل العدناني الأول، ووضع هذه النقول في موضع يظهره كأبي تراب ولا فرق. كذلك فإن مصطفى جواد، على عيوب كتابه «قل ولا تقل»، يتميز عن كتب التصويب اللغوي التي سبقته بشيء من التتبع التاريخي لشواهد مواده، في حين نراها تكتفي باستشارة معجم أو اثنين أو تأخذ برأي مصحح من القدماء، ولا تنظر إلى ما بعد نهاية عصر الاحتجاج (150هـ) إلاّ على سبيل السهو والغلط.

[2]

كنت في حداثتي أيام التلمذة مفتوناً ببعض مقالات التصويب اللغوي؛ ثم ببعض كتبه، وكنت أحمل عصا التصويب مقلداً بعض ما جاء فيها، أحاول الظهور بمظهر المفتي أمام زملائي، فأستعرض شيئاً منها، كأنما قد ظفرت بثمرة الغُراب مثل:

- قل زوجُه، ولا تقل زوجته.

- قل رأيت الرجلَ نفسه، ولا تقل: رأيت نفسَ الرجل.

- قل أثّر فيه، ولا تقل أثّر عليه.

- قل رُجعية (بضم الراء) ولا تقل رجعية (بفتحها).

- قل ثياب سود، ولا تقل ثياب سوداء.

- قبل طبعي وبدهي وغرزي، ولا تقل طبيعي وبديهي وغريزي.

لكن إعجابي بهذه التصويبات والتباهي بها وبأمثالها أخذ ينحسر شيئاً فشيئاً مع تقدمي في الدرس والبحث والعودة إلى المصادر القديمة نفسها ودراستها بعين ناقدة، فألقيت عصا التصويب، وأخذ الشك في هذه الكتب يحل محل الإعجاب، إلى أن أصبح هذا اللون من الكتابة متَّهماً عندي حتى يُثبِتَ براءته.. كيف لا وبعض هذه الكتب حمل عصا التصويب لا على كتّاب عصرنا وشعرائه فحسب، بل زاد فعمم أحكام التخطيء «فإذا بها تشمل لغة المتقدمين والمتأخرين، موغلة إلى لغة الأعراب الفصحاء في عصر الاحتجاج»(1) وقد كفانا محمد ضاري حمادي استعراض عيوب كتب التصحيح اللغوي الصادرة لأكثر من قرن ويمكن للقارئ الكريم أن يرجع إليه.

ويقودنا هذا التساؤل الآتي: هل التزم حاملو عصا التصويب اللغوي مقاييسهم التي على أساسها يخطّون ويصوّبون؟

الجواب نجده عند باحثٍ جادٍّ سلك سبيلاً مختلفاً بعض الشيء في دراسة هذه الظاهرة عن محمد ضاري. هو د. عبدالفتاح سليم في كتابه «اللحن في اللغة، مظاهره ومقاييسه، القاهرة: دار المعارف 1989م» فقد عنّى نفسه بتتبع التزام المصوبين اللغويين في العصر الحديث لمعاييرهم، فتوصل إلى الآتي: (الصفحات لكتابه):

1 - شاكر شقير في «لسان غصن لبنان في انتقاد العربية العصرية» لم يلتزم مقياسه في نقده (ص 327) ولا في استعمالاته اللغوية (ص 329).

2 - أسعد داغر في «تذكرة الكاتب» لم يلتزم مقياسه في كل انتقاداته ولا في استعماله اللغوي (ص 353-354).

3 - إبراهيم اليازجي في «لغة الجرائد»[4] لم يلتزم مقياسه في نقده (ص 342) ولم يكن ذا مقياس واحد (ص 343).

4 - عبدالقادر المغربي ربما رفض ما له وجه صحيح (ص 369).

5 - مصطفى الغلاييني لم يلتزم مقياسه في كل ما أورده (ص 374).

6 - محمد علي النجار لم يلتزم مقياسه في بعض ما أورده (ص 402) ولم يكن موفقاً في كل ما أنكره (ص 407).

7 - أحمد أبو الخضر منسي خرج في مسائل على منهجه، وفي استعماله اللغوي ما يخالف مقياسه (ص 415).

8 - أحمد بك العوامري لم يلتزم مقياسه (ص 420).

9 - عباس أبو السعود لم يلتزم مقياسه في كل مواده (ص 428).

10 - الأب أنستاس ماري الكرملي خرج على مقياسه في أمور أربعة (ص 447).

11 - كمال إبراهيم لديه مخالفة بين ما صرّح به من منهج وما حكم به على الاستعمالات (ص 450).

وبدون شك فالكاتب المنقود يخالف مقياسه؛ فهو يرفض التضمين في أحوال ويدعو إليه في أحوال، بل يزيد فيقع فيما حذّر منه. ومن خلال معرفتي بهذه الكتب أقول إنها جميعاً تخالف ما تدعو إليه، لا أستثني من ذلك أحداً؛ فالفرق نسبي بين أصحابها لا أكثر.

[3]

وقبل أن ننظر إن كان توآمة مخالفاً لمقياسه أم لا، يحسن بنا أن نقف عند أسطورة مفادها أن البصريين من النحاة يمنعون النسب إلى الجمع، وأن نحاة الكوفة يجيزون النسب إلى الجمع. وما سميناها أسطورة إلاّ لأنها شائعة تتردد لدى الباحثين المتأخرين والمحدثين، وتقول بها هيئات علمية لها وزنها[5]، وهذا ما زاد من تدعيم الأسطورة. وباحثنا يؤمن بها، ورددها مراراً في الحلقة الثالثة من بحثه.

وحقيقة الأمر أن المنسوب إلي الجمع كان قليلاً في عربية عصر الاحتجاج، لأن العرب لم يكونوا يحتاجون في النسب إلى اسم الجنس في غير الحرفة إلاّ نادراً[6]، ثم أخذ يزداد مع ظهور العلوم عند العرب، وظهور بل قل نشأة المدن الكبرى، وكثرة الحرف بها، والحاجة إلى مصطلحات علمية. والنحاة جميعاً متفقون على رد الجمع إلى الواحد وإضافة ياء مشددة إليه. وكانت في عصر الاحتجاج باللغة ألفاظ قليلة منسوبة إلى الجمع، لكنهم أوّلوها تأويلات شتى:

1 - إذا غلب فجرى مجرى الاسم العلم نحو: أنصاري وأنباري.

2 - إذا لم يكن له مفرد من لفظه نحو: عباديدي وعبابيدي وأعرابي وأبابيلي.

3 - ما سمي به من الجموع نحو: مدائني وكلابي ومعافري.

4 - ينسب إلى ما له واحد شاذ نحو ملامح فيقال ملامحي.

وهذه خلاصة لما في كثير من كتب النحو التي تناولت النسب[7] واستقراء ما فيها لا يؤيد ما ذهب إليه المجمع القاهري من أن إجازة النسب إلى الجمع مذهب الكوفيين، إذ لم يرد فيها ذلك، ولا سمّوا لنا عالماً بعينه. ومن شاء أن يزداد علماً باستخدام الأدباء والفقهاء والأصوليين والمؤرخين والأطباء والرحّالة والمؤرخين والفلاسفة للنسب إلى

الجمع، رغم التحريم الصادر من النحاة وغيرهم في كل أدوار الحياة العربية من القرن الثالث الهجري إلى أيامنا هذه، فيمكنه أن ينظر في بحثنا الموسوم بـ «النسب إلى الجمع»[8] أما التحريم فهو سمة الجميع.

[4]

أحسن توأمة كل الإحسان في عرض قضية (استهتر) من الوجهة الصرفية فأثبت مجيء اسم الفاعل منه على مستهتِر، بكسر التاء الثانية. ولا نلومه لأنه لم يعرض للمعنى النقيض وهو الاستهانة واللامبالاة، الذي نظنه جاء من أن التعلق قد يكون بشيء حسن أو سيئ فلما كثر في السيئ تحول إلى النقيض.

لكن الباحث الفاضل اكتفى - رغم جهده الواضح - بالتأويل واستنطاق كتب النحو والصرف، ولم يذكر نصّاً قديماً وردت فيه كلمة الاستهتار بمعنى اللامبالاة والاستهانة، كما هو حادث في فصحانا المعاصرة؛ إذ لا يعقل أن يحدث ذلك طفرةً. وسننظر في تراثنا القديم باحثين عن هذا المعنى المعاصر.

1 - لعل أقدم الشواهد على ذلك ما جاء في شعر الأندلسي ابن الأبّار (ت 433هـ) في وصف الدولاب الذي يسقي له:

«وكأنّه مما شدا مستهتر وكأنه مما بكى أوّابُ»[9]

فالدولاب بين حالتين: حالة الأوّاب الباكي، وحالة المستهتر المرح. وهما حالتان متناقضتان، فالمستهتر دون شك لا يبالي ببكاء الأواب.

2 - ونجد اللفظ بمعنى المستهين عند سبط ابن الجوزي (ت 654هـ) يصف به القاضي عبدالعزيز بن عبدالواحد: «كان فاسد العقيدة دُهرياً مستهتراً بأمور الشريعة»[10].

3 - ونجد اللفظ في وصف شهاب الدين السهروردي المقتول عام

586هـ، على لسان فخر الدين المارديني، نقل ذلك ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ): «ما أذكى هذا الشاب وأفصحه! ولم أجد أحداً مثله في زماني، إلاّ أنّي أخشى عليه لكثرة تهوره، **واستهتاره، وقلة تحفّظه** أن يكون ذلك سبباً لتلافه»[11].

4 - ونجد اللفظ عند ابن شاكر الكتبي (ت 764هـ) في ترجمة السلطان الأشرف خليل بن قلاوون المقتول عام 693هـ. فذكر أن أحد المشتركين في اغتياله «شرع يعدّد ذنوبه وإهماله أمور المسلمين **واستهتاره بالأمراء**»[12].

5 - واللفظ يحمل دلالة سيئة عند ابن كثير (ت 774هـ) في حديثه عن ابن الراوندي الملحد. وفي حديثه عن أبي العلاء المعرّي يقول: «أورد ابن الجوزي من أشعاره الدالة على **استهتاره بدين الإسلام** أشياء كثيرة. فمن ذلك قوله:

اثنان أهل الأرض: ذو عقلٍ بلا دينٍ، وآخر ديّن لا عقلَ له»[13]

6 - ونجده بمعنى الاستهانة عند المؤرخ ابن الفرات (ت 807هـ) في حديثه عن مقتل السلطان الأشرف خليل: «ثم شرع يعدّد مساوئ السلطان الأشرف ومخازيه **واستهتاره بالأمراء ومماليك أبيه**، وإهماله لأمور المسلمين»[14].

7 - ونجده بمعنى السلوك السيئ عند المقرّي (ت 1041هـ). فبعد أن نقل قصصاً عن سلوك الخليفة المعتمد، وتبذيره الأموال في صُرعات عجيبة؛ منها عمل عجين من أخلاط الطيب تمشي فيه زوجته، التي أرادت أن تسلك سلوك الفلاحات، أوردَ على لسان أحد الملثمين في وصفه «... مضيعٌ لما في يده من المُلك، لأن هذه الأموال الكثيرة التي تُصرف في مثل هذه الأحوال لابد أن يكون لها أرباب لا يمكن أخذ هذا القدر منهم على وجه العدل أبداً.

فـأخـذُهُ بـالـظـلـم وإخـراجُـه فـي هـذه الـنـزهـات **مـن أفـحـش الاستهتار**»[15].

ولايزال لدينا بعض الشواهد، لكنا اكتفينا بالسبعة جرياً أو قل تقليداً للمعلقات السبع والمجمهرات السبع... إلخ. وسنجرد لهذا الفعل وتحول دلالاته بحثاً خاصاً، إن شاء الله!

[5]

ونعود إلى المقياس الذي يسير عليه الأستاذ توأمة، وهو التأويل إذا لم تسعف القواعد والشواهد. فنراه متمسكاً به، لكن هذا التمسك أدى به إلى المغالاة مما أخرجه عن الجادّة. فلو عدنا إلى القسم الثاني من العثرات لوجدناه يستميت في الدفاع عن تعبير هو ترجمة محض للأداة against في الإنجليزية، وContre في الفرنسية، أعني بذلك التعبير (ضد) الذي يسبق بعض الأفعال والمصادر في العربية الفصحى المعاصرة. وحتى لا نكون متسرعين أو متجنين في القول بالاستعارة النحوية نقول:

1 - إذا ورد التعبير (حارب ضد) في عربية عصر الاحتجاج، أو في العربية المكتوبة بعد ذلك العصر ولو مرة واحدة، فلا استعارة.

2 - إذا كانت إحدى اللغتين: الإنجليزية أو الفرنسية لا تستخدمه في هذا الموضع وأمثاله فلا استعارة.

3 - أما إذا لم يكن له وجود في الفصحى المعاصرة إلاّ في القرن العشرين أو قبله بسنوات، فعندئذ لا مفر من أن يكون مستعاراً.

ولا يذهب الظن بالقارئ إلى أننا نرفضه أو نجيزه، فنحن نَصِفُ فقط. لكن علينا أن نبيّن أصله ومنشأه. أما احتجاج الباحث بأن لجنة الألفاظ والأساليب في المجمع القاهري قد أجازته فهذا أحق، لكنه أغفل النصف الآخر من الصورة وهو أن مؤتمر المجمع رفضه وردّه،

فتأمل! ومع ذلك فبعض كتابات المجمعيين لا تخلو منه. وهذا ما يؤيد قولنا بأن القول شيء وتحمل تبعاته شيء آخر.

* * *

بقيت ملاحظات سريعة على أخطاء وردت في العددين السابع والثامن أظنها من الطباعة، ولولا أنها حدثت في عناوين وأسماء وآيات قرآنية ما اهتممت بها.

ونبدأ بالعدد السابع (الرقم الأول للصفحة والثاني للسطر، وهـ للهامش).

العلاقة بين اللغة والفقه الإسلامي لعبدالله بن بيّه (33-2 و3) يزغم أن صيغة المثنى لا توجد في غير العربية (!). وأقول: إن علماء اللغات نقلوا أن بعض اللغات فيها مثنى ومثلث وجمع بالإضافة إلى المفرد.

20-38 أما عبيدة × صوابه أبو عبيدة.

3-43 من أسفل: عباد بن سليمان **الصمري** × صوابه: الصيمري.

3-48 من أسفل: ولجاز لنا تسمية غير الأسد **حنيفا** × صوابه: ضيغما.

7-59 لأن **تغلب** خالفهم × صوابه: ثعلباً.

* * *

إسهام اللغويين الأوائل في الدراسات الصوتية لمحمد حسن باكلا:

ورد في مراجع البحث أن الخصائص نشر دار الكتاب نشر دار الكتاب العربي بيروت 1952. والصواب دار الكتب المصرية بالقاهرة 52-1956م. فالدار البيروتية لم يكن لها وجود.

كما ورد أن المقتضب للمبرد نشر عالم الكتب بيروت، د.ت، والصواب أنه نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة 1979

(ط 2). أما المذكورة فمن دور القرصنة، وهذا يعلمه العلاّمة باكلا صاحب «اللسانيات العربية».

* * *

عثرات كبوات اليراع (ق 2):

12-148 «أجيب دعوة **الداعي** إذا دعان» صوابه: الداعِ.

4-204 من صفات **الأرضيين**. صوابه بياء واحدة.

12-208 ولا ذكره أحمد رضا **الشبيبي**. صوابه: العاملي.

8-214 دار **بالبلاد** محفوفة. صوابه بالبلاء.

16-225 ويكون اللفظان من المشترك **اللفظين** × صوابه: اللفظي، بدون نون.

19-232 الهمداني. صوابه الهَمَذاني، بذال معجمة وبفتحتين.

255- هـ92 التطور **الدلالي**... رمضان عبدالتواب. صوابه: اللغوي.

263- هـ298 معجم المصطلحات النحوية والصرفية للدكتور **محمد** سمير اللبدي. صوابه: نجيب سمير.

268- هـ421 الاستدراك على المعاجم العربية. د. محمد **حسين** حسن جبل × صوابه: محمد حسن حسن جبل (بتكرار حسن).

* * *

الجار ميناء المدينة النبوية:

في هـ 19: التيجان في ملوك حمير. تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية.

الصواب: تصوير مركز الدراسات والبحوث اليمني، فلا تحقيق ولا تعب.

* * *

علاقة الهامش بالمركز في الأدب العربي - عبدالعالي بوطيب

320-12 ابن **الهاني**. صوابه: هانئ.

320-21 الحياني. صوابه: الجيّاني، بالجيم.

* * *

صراع البداوة والتحضر:

في هـ (1) جماليات المكان، جاستون بلاشير؛ صوابه: **غاستون باشلار.**

* * *

في التاريخ والبطولة:

- هـ (40) «المعاصر في الرواية المصرية» أحمد إبراهيم الهواري؛ صوابه: **صورة البطل المعاصر.**

* * *

جزاء سنّمار:

- هـ (16) نسب تحقيق معجم مقاييس اللغة لأحد القراصنة، وكان الأولى أن يشار إلي المحقق الأصلي: عبدالسلام محمد هارون.

* * *

مصطلحات نقدية في محاسن الشعر. ورد في المصادر:

(1) الباقلاني، أبو بكر محمد بن **المطلب**، صوابه: الطيب.

(2) تغلب، صوابه: ثعلب.

(6) ابن سع، صوابه: ابن سلاّم.

(7) المزهر.. شرحه.. ومحمد أحمد جاد (ينقصه: المولى).

(9) جمهرة أشعار العرب حققه محمد علي البجاوي. الصواب بتقديم علي كما في المرجع 7 و10.

* * *

وننتقل إلى العدد الثامن:

نصيب الأموي يتحدى ظروف حياته:

8-40 في **التخص** من معنى إلى سواه. صوابه: التخلص.

16-51 تعداه إلى **المرح** الشخصي. صوابه: المدح، بالدال.

في 53 بيتان لا يمكن قراءتهما، نرجو تصحيحهما.

2-54........ قديماً، كما كانت لذي **الحكم** تقرع.

صوابه: الحِلم، باللام.

* * *

عثرات كبوات اليراع (ق 3)

136 جاءت الآية 69 من النساء وفيها خطآن.

20-141 لا يأتي **إلا** مفتوح التاء. الصواب بحذف إلاّ.

8-142 وفي الألفاظ المترادفة للرماني...

أقول: هذا الكتاب الصغير ليس للرماني، فلم تذكر المصادر التي ترجمت له أن عنده كتاباً في الترادف. ناهيك عن أن مصطلح (الترادف) و(المترادفة) متأخران بنحو قرنين عن زمنه. أما الكتاب فترجمت نسبته إلى النحوي الشهير صاحب الألفية (محمد بن عبدالله بن مالك) انظر في ذلك العدد 46 من مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ففيه تفصيل القضية.

* * *

الشعر والقيم:

11-257...... من لم يقلها **فبنفسه** ظَلَما

الصواب: فنفسَه، بحذف الباء.

* * *

في حواشي «تحقيق التراث العربي...»

(7) الأزهري، أبو منصور **محمود** بن أحمد (مرتين) وتكررت أيضاً في قائمة المصادر مرتين. والصواب: محمد، بغير واو.

المرأة - علامات تاريخية:

393 - الأخير آية قرآنية فيها خطأ نحوي.

* * *

مقال عمر خليفة بن إدريس «اللعب والألعاب عند العرب» طيب. لكنه أغفل كتابين سبقاه في هذا المضمار، وإن اختلفت وجهتا الكتابين. أما الأول فهو لعب العرب لأحمد تيمور، وأما الثاني فهو الألعاب اللبنانية لأحمد أبو سعدفمحتوياتهما أشبه شيء بهذا المقال.

زد على ذلك أن الكاتب في حواشيه ينقل عن المراجع بالواسطة انظر هـ (9) وهـ (66). وهذا يوقعه في التصحيف. فمثلاً هـ (9) وهـ (66) وهذا يوقعه في التصحيف. فمثلاً هـ (9).. ابن حجر **الهيثمي في كف الرقاع**. نقلاً عن... صوابه: ابن حجر الهيتمي (بالتاء المثناة).

وكف الرعاع (بعينين)

وفي (هـ 66) الفاكهي أخبار مكة... نقلاً عن: علي **عقيلة** عرسان، **الظاهرة** المسرحية عند العرب. والصواب: عُقلة (بغير ياء)... الظواهر المسرحية.

ختاماً أرجو أن لا أكون قد أضجرت القارئ، فأرجو السماح، وأسأل الله تعالي أن يغفر لي زلاّت قلمي. والسلام.

الهوامش

1) محمد ضاري حمادي: حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث، بغداد: الرشيد 1980 ص 207.

2) المطبعة العثمانية، بَعَبدا عام 1891م.

3) مطبعة المقتطف، القاهرة 1923م.

4) مطبعة توفيق المؤيدي، القاهرة 1927م. ومن يُرد بقية البيانات للمؤلفات اللاحقة فعليه بكتاب عبدالفتاح سليم.

5) انظر محمد الخضر حسين: قرارات المجمع والاحتجاج لها، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة جـ 2 (1935م) ومحمد شوقي أمين وإبراهيم الترزي: مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاماً (1934-1984) ص 134.

6) مصطفى جواد: المباحث اللغوية في العراق، ص 25-26.

7) مثلاً: كتاب سيبويه 3/378-380 والمقتضب للمبرد 3/150 والتكملة للفارسي 255-256 وشرح الجمل لابن عصفور 2/310-311 وشرح الشافية للاستراباذي 2/77-81 والارتشاف لأبي حيان 1/228-229 والهمع للسيوطي 2/197 وحاشية الخضري 175-174/2 وحاشية الصبان 4/198-199 والفيصل في ألوان الجموع لعباس أبو السعود 114 والنحو الوافي لعباس حسن 4/742 والنسب في العربية لأمين عبدالله سالم 120-127 واسم الجمع واسم الجنس في اللغة العربية لإبراهيم بركات 56.

8) عباس علي السوسوة: النسب إلى الجمع في العربية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد 74 جـ 2، ص 323-350.

9) ابن سعيد المغربي: المُغرب في حُليّ المَغرب، تحـ شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف 1964م، جـ 2/ 310.

10) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، حيدر أباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية 1951م، جـ 8/751.

11) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحـ نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة 1965م، ص 642. وراجع: مصطفى جواد: المباحث اللغوية في العراق، القاهرة: معهد الدراسات العربية 1954م، ص 40.

12) محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، تحـ إحسان عباس، بيروت: دار صادر 1974م، جـ 1/408.

13) ابن كثير إسماعيل بن عمر الدمشقي: البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف 1977م، جـ 11/113.

14) البداية والنهاية جـ 12/75.

15) أحمد بن محمد المقرّي التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحـ إحسان عباس، بيروت: دار صادر 68-1972م جـ 375/4.



الأدب العربي القديم
عودة إلى أسئلة قديمة

نزار التجديتي

على أني قلت لصاحبي فيما قلت: إنّما أمر الأدب القديم عندي أشبه بحديقة طال عليها الزمن، وأهملت إهمالاً متّصلاً، ولم تنقطع عنها مادة الحياة، فمضت أشجارها وشجيراتها تنمو في غير نظام، هذا النمو المهمل المضطرب، حتى اختلط أمرها اختلاطاً شديداً، وحتى أصبح من العسير عليك وعلى أمثالك أن تجدوا فيها سبيلاً إلى ما تحبون من النزهة والراحة إلى جمال الزهر والشجر.

طه حسين

لعل أهم ما يميّز النص العربي القديم - في حاضرنا الحديث ووعينا المعاصر - احتجاب الدلالة. فالنص العربي القديم ممتنع عنّا بقناع معانيه الكثيفة، متعالٍ علينا بدلالاته المتوارية خلف ستار اللغة العتيقة، تلك اللغة التي أفقدها في الحقيقة تداول الأجيال العربية والإسلامية على مدى قرون طويلة متقطّعة بُعْدَهَا التاريخي الإشكالي. ونحن نستفرغ بعد أعلام القدماء وأعمدة المحدثين في قشور دلائله وكلماته مجهوداتنا التفسيرية، وتطوّر في كشف غرائب صيغه وتراكيبه كفاءاتنا التحليلية منذ عقود من الزمن، ونجرّب فرضياتنا التأويلية في متاهات عوالمه كلّما أمكننا التجريب دون أن نصل دائماً إلى اكتناه مبناه أو محتواه.

وهذا الاحتجاب مصدره بُعد الزمان والمكان. ذلك أن النص العربي القديم صريح سميائي عتيق جداً، بحيث أن قراءته تستدعي

دوماً نقلة عظيمة في الفضاء، وزاداً معيّناً من المخيال الثقافي، وتغيّراً قوياً في الإحساس والتذوّق، وتجربة خاصة في الاستيعاب الفني والاستبطان الجمالي. ومما لا شك فيه أن هذه العتاقة المقلقة وهذا الاحتجاب الآسر علامتان أساسيتان تدلان على درجة كبيرة من الاختمار والعمق في هذا الموروث الثقافي. فالزيت العتيق يتغلّف في الوعاء البالي بطبقات سميكة سفلى وعليا، مما يجعل مذاقه مختلفاً كلياً عن مذاق المعصور الجديد.

غير أننا في الغالب قلّما نعير هذه الصفات المحدّدة للأدب العربي القديم - أي العتاقة والاختمار والاحتجاب - الاهتمام المطلوب والحذر الواجب حينما نشرف على عالم النص القديم بمناهجنا الحديثة (الانطباعية، والواقعية، والنفسانية، والماركسية، والفينومينولوجية، والبنائية، إلخ)، وأدواتنا المعاصرة (الأسلوبية، والشعرية، والتأويلية، والجمالية، والتفكيكية، والسميوطيقيّة، إلخ)، ومزاعمنا الخاصة (الذاتية، والموضوعية، إلخ)، فنعتقد للوهلة الأولى بقرب الوصال رغم بعد القرون، وإمكانية التواصل مع فضاء حضاري هوى وتلاشى بدون شروط أو قيود.

فما يدعو مثلاً مصطفى ناصف في كتاباته الأنيقة واجتهاداته التأويلية الجميلة الأخيرة يصعب على الباحث القبول به نموذجاً لقراءة التراث العربي القديم. لماذا؟ لأن دعوته لمعانقة التراث القديم معانقة حميمية تتعارض بكل بساطة مع بديهيات الممارسة النقدية اليومية في حقل الإرث الأدبي والفكري العربي القديم:

«والتأويل حوار خلاّق بين النص والقارئ. حوار يضفي على النص معنى يشارك فيه طرفان. ليس للنص معنى بمعزل عن قارئ نشيط يستحثّه، ويقلب فيه الظن بعد الظن، ويتصوره قادراً على الإلهام وعبور المسافات الطوال، لأننا نحب أن

نرى بعيوننا. وليس للنص مِنْ معنى بمعزل عن همومنا ومآزقنا ومخاوفنا وآمالنا جميعاً »[1].

يبدو هذا الكلام مقنعاً، لا غبار عليه. غير أنه إذا أمعنا النظر فيه جيداً وقيّمناه على ضوء تجاربنا السابقة مع غرائب التراث، وتذكّرنا مثلاً ما يبذله الجهبذ المحقق من جهود صبورة لترميم النص القديم وإعادته إلينا مكتملاً من عالم الأموات، واستعدنا أيضاً لحظات الارتياب والاضطراب والتيه الكثيرة التي تعتورنا قبل تحديدنا أي «معنى» للنص القديم، لأدركنا صعوبة كل المراحل التمهيدية التي قطعناها قبل التمكن من خلق «حوار» مع هذا النص العتيق. وإذا كان هذا الناقد قد اشتكى في الماضي القريب من تعسف النقاد البنائيين والشكلانيين على النصوص العربية، فإننا نلاحظ أنه يتفق معهم كل الاتفاق رغم ذلك في طرح التاريخ على الهامش، وإلغاء شروط القراءة الفيلولوجية، وتحرير المعنى من قيد النص لصالح قارئ معاصر، والخلط بين الحفر في أغوار النص القديم واستجلاء مبنى النص الحديث، إلخ.

والحقيقة أنه في ظل الحماس السائد بالعالم العربي لنظريات التلقي الألمانية في العقد الأخير من القرن العشرين اعتقد بعض النقاد العرب المعاصرين بإمكانية تأويل النص العربي القديم على هواه وذوقه، ومقاربته مقاربة عصرية، أي سلّم بداهة بحق «التحاور» مع النص دون تحديد شروط القراءة الأولية التي تفترض بناء قاعدة فيلولوجية وتاريخية متينة، ويجزم بسهولة فهم دلالة الخطاب في غياب تصوّر سميائي شامل لعمليات إنتاج النص وانتشاره، ومراحل تلقيه واستعادته من بطون الأسفار المخطوطة.

ومصدر هذا «الاعتقاد» البريء وهذا «التفاؤل» الزائد أمور عدة نود الوقوف عند بعضها لحظة لأنها تمثل، في نظرنا، عوائق أساسية

تؤدي في نهاية المطاف إلى مغالطات منهاجية عظمى ومزايدات منهجية كبرى ربما مازلنا نتخبط فيها إلى الآن في هذا القطر أو ذاك.

● أول هذه العوائق **الألفة اللغوية**. تلك الألفة التي جُبلت عليها العيون والآذان والمشاعر والنفوس مع نصوص الثقافة العربية القديمة العالمة بدءاً من الكتّاب والمدرسة إلى مراحل التعليم الثانوي والجامعة الحديثة، وما يلازم هذا التعليم من استئناس نفسي ويصاحب هذا التكوين الطويل من التحام ثقافي يغذيان فينا ويؤصلان تدريجياً مخيالاً روحياً يقرّب البعيد ويؤلّف الغريب. فهذه الألفة المكتسبة هي التي تلغي في الحقيقة المسافات بيننا وبين القدماء، وتحطم عندنا حواجز القرون الهائلة بين عوالم الماضي الغريبة ومناخ الحاضر القريب، واهمة إيانا بنوع من الاستمرارية البديهية المطمئنة بين مرتع العصور الخوالي ومنهل الأجيال الحالية. وما ذلك إلا لأن اللغة العربية الفصحى تتمتع بفضل القرآن الكريم بامتداد تاريخي وحضاري فريد من نوعه بين سائر اللغات الحية. والحال أن عالم النص العربي القديم عالم غريب عنا برغم جلالة حضوره في المخاييل، مختلف في إنسانيته، ومعقّد في تركيبته الاجتماعية، ومستبد في مؤسساته السياسية، وإن كانت رواسبه متجذرة في أذهاننا، راسبة في أعماقنا. عالم القدماء، عالم الآفاق الفردية، محدود الحريات العامة، وإن احتفلت كتب التراجم والمشاهير بالأعلام وأفردت لهم المجلدات الطوال، فاهتمامها إنما كان منصباً على الأنماط دون الأفراد، وعلى التابعين وتابع التابعين واللاحقين قبل المجتهدين والمتفردين والمخالفين. هذا، من جهة.

ومن جهة أخرى، ما نعتقد خطأ أنه متصلٌ عبر الزمان والمكان انقطعت بيننا وبينه مراراً الوشائج التاريخية والعلائق الروحية. ويكفينا دليلاً على ذلك ما جاء في ها الموضوع من روايات عديدة، نذكر منها الرواية التالية على سبيل التمثيل لا الحصر:

«وحدّث ابن فارس، سمعت أبي يقول: حجَجْتُ، فلقيت بمكة ناساً من هذيل، فجاريتهم ذكر شعرائهم، فما عرفوا أحداً منهم، ولكني رأيت أمثلَ الجماعة رجلاً فصيحاً وأنشدني:

إذا لم تحظ في أرض فدعها — وحثّ اليَعْمَلات على وجاها
ولا يغرُرك حظّ أخيك فيها — إذا صَفرَت يمينك من جَداها
ونفسَكَ فُزْ بها إن خفت ضَيْما — وخلّ الدار تُحزِنُ من بناها
فإنك واجدٌ أرضاً بأرض — ولست بواجدٍ نفساً سواها[2]

والمقصود أن هذا التراث العربي الأدبي الذي نتداوله اليوم هو في واقع الأمر ثمرة مختارات شعرية وانتقاءات نثرية قام بجمع بعضها الرواة والنقاد والعلماء في مراحل تاريخية مختلفة، وأنجز بعضها الآخر المؤدبون والمعلّمون في سياقات حضارية متباعدة. مما يعني انفصال هذه النصوص عن بيئاتها الأصلية انفصالاً بيناً، واندراجها شيئاً فشيئاً في محيطات جغرافية أخرى، وانخراطها في صراعات سياسية أخرى، وتعلّقها برهانات ثقافية أخرى. وهذا ما يفسر لنا على كل حال أن معاني هذه النصوص تتلون في كثير من الأحيان بألوان مختلفة معقدة، وتعكس لنا أحياناً أخرى أطيافاً دلالية عدة محيرة.

إن حوارنا لتراثنا القديم، مثل حوار الفرنسيين في القرن التاسع عشر مع التراث اليوناني أو الروماني[3]، مدعوم بإحساس دفين بالانتماء الحضاري من ناحية، ومطبوع بمتطلبات اليوم وحاجات الساعة، من ناحية أخرى. وكلا الإحساسين ينبغي الحذر منهما إذا أردنا فعلاً معرفة «حقيقة» النص القديم في سياق ماضيه البعيد. والحال أن الإيديولوجيات الوطنية أو بالأحرى الإيديولوجيات الرسمية تسعى في كل بلدان العالم - «النامية» مها و«المتقدمة» - إلى تعميم

«الحقيقة الوطنية» قبل «الحقيقة العلمية»[4]. وبين الحقيقة الأولى الغائبة والحقيقة الثانية السائدة رمال وصحاري.

11

● **وثاني** هذه العوائق، مفهومنا المتأخر لـ «**الأدب**» العربي القديم. ذلك المفهوم التقليدي الضيّق الذي نقله إلينا العلاّمة ابن خلدون عن عصور الانحطاط والتراجع والانكماش على الذات:

«هذا العلم لا موضوع له. وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فنيّ المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة من شعر عاليَ الطبقة وسجع متساو في الإجادة ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرقة يستقري منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية مع ذكر بعض من أيام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة (...) ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف»[5].

ويمكنا أن نلخص هذا التعريف المشهور في نقطتين:

أ) «الإجادة في فني المنظوم والمنثور».

ب) «الأخذ من كل شيء بطرف».

1. وقد ظل هذا المفهوم الاختزالي سائداً في مصر إلى عهد رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873م)، حيث نجد أن هذا المصطلح الكبير الذي قام على المستوى العملي بتلقيح الأدب العربي بفنون أدبية

جديدة[6] يعتمد نظرياً في كتاباته مفهوماً إنشائياً وتدبيجياً قريباً منه، وذلك حتى بعد رحلته العلمية الطويلة إلى فرنسا (1831-1826م)، إذ يقول في مؤلّفه التربوي المشهور **المرشد الأمين للبنات والبنين**:

«الفنون الأدبية، المسماة بعلوم العربية، وهي النحو والصرف والبيان والمعاني والخط والعروض والقوافي وقرض الشعر والإنشاء والمحاضرات، ولاسيما اللغة، وكل ما يعين على تحسين العبارات العلمية، كلها آلة للعلوم الحقيقية، عقلية أو نقلية، فبالتمكّن من الفنون الأدبية يقدر الإنسان على التعبير عمّا في الضمير بأحسن عبارة وأوضح إشارة»[7].

2. بل بقي الأدب يدلّ في مصر إلى بداية القرن العشرين على ذلك الوجه الآخر للمفهوم المتأخّر للأدب، أي رواية الأخبار والأشعار والطرائف، كما توضح ذلك شهادة أحمد أمين أحسن توضيح:

«ودرّس لنا الشيخ محمد المهدي [في مدرسة القضاء الجديدة] أدب اللغة العربية، وكان هذا الأدب حديث العهد في مصر، فالناس لم يكونوا يعرفون الأدب إلا على النحو الذي جاء في مثل كتاب **الأغاني والعقد الفريد والأمالي** ونحو ذلك. أما تاريخ الأدب إلى عصور وترجمة شعراء كل عصر وناثريه وميزة أدب كل عصر وخصائصه فشيء لم يكن معروفاً في مصر، حتى أتى الأستاذ حسن توفيق العدل، وقد تعلّم في ألمانيا، فأدخل هذا العلم على هذا النمط في مدرسة دار العلوم إذ كان أستاذاً فيها، مسترشداً بما كتبه الألمان في تدريس أدبهم، وجاء تلميذه محمد المهدي، فبنى عليه وأعدّ لنا مذكرات واسعة فيه، وكانت ميزته الكبرى تذوقه الأدب وتقويم جيّده من رديئه وحسن إلقائه للشعر وجمال نغماته»[8].

3. وقد عدّل طه حسين هذا المفهوم «الخلدوني» شيئاً ما، وأعاد صياغته بأسلوبه الخاص، فصار «الأدب» يعني عنده - مأثور الكلام». والشيء المثير في المسألة أنه سحب هذا الفهم على جوهر جميع الآداب الإنسانية، مما أدى إلى بعض الإسقاطات الثقافية المدهشة:

«قد كان [الأدب] في القرن الثاني والثالث والرابع يدل.. على ما يؤثر من الشعر والنثر، وما يتصل بهما، لتفسيرهما من ناحية، ونقدهما من ناحية أخرى. وهل يدل على شيء أكثر من هذا؟ ألست إذا سمعت لفظ «الأدب»، الآن فهمت منه مأثور الكلام نظماً ونثراً وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية أخرى؟ ثمّ هل يدل «الأدب» عند الأمم الأجنبية القديمة والحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا؟ فنحن إذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه إلا مأثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً: نفهم منه الإلياذة والأوديسة ونفهم منه شعر بندار وسافو وسيمونيد، نفهم منه قصص الشعراء الممثلين، ونفهم منه تاريخ هيرودوت وتوسيديد، ونفهم منه نثر أفلاطون وإيسوقراط، وخطب بيريكليس وديموستين. وقل مثل هذا في الأدب الروماني، وقل مثله في الأدب الحديث، فلا يدل الأدب الفرنسي إلا على مأثور الكلام الفرنسي نظماً ونثراً. فالأدب إذن لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مأثور الكلام»(9).

وهكذا، يعتقد طه حسين أن جوهر الأدب واحد عند العرب وعند جميع الأمم، وينسى الفروق البنيوية والوظيفية الهائلة بين اللغات الطبيعية والثقافات البشرية والجماعات الإنسانية، ولا يرى تطور مفاهيم «الأدب» عند العرب واختلافها باختلاف المراحل التاريخية

(فمن القرن الثاني الهجري إلى القرن الرابع الهجري، لم يكن مفهوم الأدب عند العرب واحداً)، بل لا يدرك دور المواضعة والعرف الجماعيين في تحديد كل مفهوم ثقافي للأدب. ولذلك، تتحوّل هذه الملحمة اليونانية إلى «نظم» وتنقلب لديه التراجيديا الإغريقية إلى «قصص»، وليس التاريخ والفلسفة والخطابة اليونانية بالنسبة إليه إلا «نثراً» فنياً. بل لا يخرج كل الأدب الروماني، وكل الأدب الحديث، وكل الأدب الفرنسي - في رأيه - عن «مأثور الكلام» في تاريخ ممارسة العرب الأدبية.

4. ولقد حشر النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر الأدب العربي القديم في تصنيف أضيق وأعسر عندما مال إلى مفاهيم الأدب الغربي الكتابية ميلاً شديداً، واتّبع تقاليد العلم الغربي الحديثة التي تفصل بين العلوم، من جهة، وبين الآداب والفنون الجميلة. من جهة أخرى[10]. فأصبح مصطلح الأدب يدل عندنا منذ أوائل القرن العشرين على بدائع الفن الشعري والفن النثري وطرائف الخيال المحفوظة في المختارات الشعرية والمجامع الأدبية (Anthologies)[11]. أي عبارة عن مزيج ملفق من المفهوم الرومانسي الغربي للأدب (= الخيال الخلاّق والعواطف الجياشة)[12]، والمفهوم العربي المتأخر جداً للأدب، مزيج غريب موجه للتعليم والتدريس في المدارس وكليات الأدب، ومكون لجزء - وجزء فقط - من الثقافة العامة الحديثة[13]. ونظراً لحالات المثاقفة المستديمة التي تعرفها الساحة الفكرية العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر، فإن هذا المزيج صار مطابقاً اليوم تقريباً للمفهوم الأوروبي الغربي لـ «الأدب» (Littérature/ Literature)، بمعنى نشاط الإبداع والخلق الفرديين، وما ينتج عنهما من

آثار وأعمال أدبية فردية، وما يرافقهما من أصداء وتفاعلات وردود فعل قوية أو خافتة في الأوساط الأدبية والفكرية والصحف اليومية ووسائل الاتصال والإخبار الجماهيرية[14].

5. ثم اختنق فعلاً هذا المفهوم اختناقاً لمّا أفرغه البعض الآخر من النقاد العرب المتأخرين من رصيده التاريخي ومضمونه الثقافي وشحنته المخيالية، ليعرّفوه تعريفاً شكلانياً عقيماً، وهكذا، فالأدب عند العرب، حسب زعم أحدهم، هو ما قام على الأمر والنهي:

«وإذا جاز من الآن أن نصيد في الماء العكر فإننا نقول بأن الأدب (بالمعنى القديم) يشكّل نمطاً خطابياً (un type de dis-cours) ينبغي التنقيب عن مكوناته البنيوية. فعند ابن المقفع تدل الكلمة على ما يجب التخلي به من الأخلاق والفضائل، وعلى النسق الذي يجب مراعاته في المعاملات مع الغير. الأدب بهذا المعنى له صبغة تعليمية والنص الذي يحقق هذه الصفة تغلب عليه صيغة الأمر والنهي. بهذا المعنى نجد كثيراً من الأنواع تندرج تحت نمط خطابي يمتاز بهذه الخاصية البنيوية. نذكر من بين هذه الأنواع الحكمة والموعظة والمثل وخطبة الجمعة التي تدخل جميعاً في باب الأمر والنهي، في نمط خطابي معين هو الخطاب التعليمي. وبالرغم من الفروق الموجودة بين هذه الأنواع فإنه من الواضح أن نفس القاعدة تعمل فيها. وإذا انطلقنا من الاهتمام بالنمط نجد أن حكم زهير في معلقته أقرب إلى الموعظة منه إلي القصة، إذ إن الحكايات الموضوعية على ألسنة الحيوانات تصوّر حكمة صريحة أو مضمرة، وهي حكمة تتميّز بالأمر والنهي. الأدب في هذا المجال له مدلول واحد [هو الأمر والنهي] رغم الأنواع العديدة التي تندرج تحته والتي لها مميزاتها الخاصة»[15].

أفليس من الاختزال الشكلاني الشديد أن ندعي أن خزانة الأدب العربي بكاملها تنحصر في صيغة خطابية دينية واحدة هي الأمر والنهي. والحال أن الخطاب القرآني نفسه لا يمكن حشره في هذا الباب الضيق، فهو يحتوي على القصص المكتمل الأحداث والحبكة (قصة نوح، قصة أهل الكهف، وقصة يوسف، وقصة سليمان وملكة سبأ، إلخ)، ويضم العديد من الإشارات القصصية الدالة (إرم ذات العماد، وقوم عاد وثَمود، إلخ). ومضمر مثل هذا التعريف التقزيمي، وهنا بيت القصيد، أن الأدب العربي يفتقر إلى «الخيال» (الخيال بالمعنى الأدبي الغربي المرادف للكلمة اللاتينية: Fiction مثلما يفتقر إلى الملحمة والرواية. وهذا حكم فيه أخذ ورد[16]، ورأي تدحضه بعض الروايات التاريخية، وموقف يفنده على كل حال التراث العربي القصصي الشعبي المتداول أو المنشور[17]. فقد روى شيخ الأدباء أبو عثمان عمرو بن بحر الملقّب بالجاحظ (ت 255 هجرية) حكاية دالّة في هذا السياق، وهي حكاية طويلة نقتصر على سرد القسم الأول منها الذي يخص موضوعنا:

> «كان رجال من أهل المدينة، من بين فقيه وراوية وشاعر، يأتون بغداد، فيرجعون بحظوة وحال حسنة. فاجتمع عدة منهم، فقالوا لصديق لهم لم يكن عنده شيء من الأدب: لو أتيت العراق فلعلك أن تصيب شيئاً؟ قال: أنتم أصحاب آداب تلتمسون بها!؟ فقالوا: نحن نحتال لك، فأخرجوه. فلما قدم بغداد طلب الاتصال بعلي بن يقطين، وشكا إليه الحاجة. فقال: ليس عندي من الأدب شيء غير أني أكذب الكذبة وأخيِّل إلى من يسمعها أني صادق! وكان ظريفاً مليحاً، فأعجِب به وعرض عليه مالاً، فأبى أن يقبله، وقال: ما أريد منك إلا أن تسهّل أذني، وتدني مجلسي. قال: ذاك

لك، وكان من أقرب الناس إليه مجلساً حتى عرف بذلك »[18].

وهكذا، فالأدب ليس فقط تلك البضاعة الفكرية الثمينة المطلوبة في مجالس العلم وحلقات الدرس وأسواق الشعر وبلاط الأمراء، أي تلك الحصيلة الثقافية المتوارثة المكونة من الحديث المسند والخبر المروي والقصيدة الرائعة واللغة الغريبة، ولكنه أيضاً ما ينشده الناس خارج هذه الدوائر العلمية الضيقة من كلام مخيل ممتع يعيد خلق الواقع بمحاكاة مواقف الحياة المختلفة وقلبها قلباً مضحكاً مثيراً، بل يفتح عوالم الوهم الرحيبة فتحاً أمام أحلام الناس ويجعلها عوالم ممكنة فسيحة قابلة للاستيطان والاستمتاع.

1.5. والصواب أنه ينبغي أن نميز في الأدب العربي القديم بين شيئين مختلفين كل الاختلاف:

أ) مفهوم «الأدب» الذي كانت تعتمده الثقافة العربية العالمة، وهو مفهوم إسلامي يقوم على وجه العموم على مختارت من الأشعار والأخبار والأيام والأحاديث والنوادر والحكم والأمثال السائرة تساعد على فهم النص القرآني، وتمد العلوم الإنسانية ذات البناء الإسنادي بالشاهد والمثال. وبطبيعة الحال، كان هذا المفهوم «السائد» يعكس نموذجاً فكرياً إسلامياً مثالياً غايته الصدق الأخلاقي (نموذج خير «أمة» أخرجت للناس)، ويكرّس تقاليد فكرية عربية موروثة وعادات اجتماعية محمودة عن الآباء والأجداد (السنن العريقة)، ويقوم على أدوات وتقنيات وأساليب «علمية» شفاهية مقننة لا ينبغي إنتاج النصوص أو تلقّيها خارجها (الإسناد، الرواية، الرواة الثقاة، إلخ). وإذا كان للثقافة العالمة ركائزها وثوابتها الدينية والأخلاقية والعرقية الخاصة التي تقبل بها الآثار الأدبية أو ترفضها، فإنه من البيّن أن هذه

الركائز والثوابت كانت تتعارض والنموذج الثقافي الذي يحيل عليها القصص الخيالي لأسباب عدة، منها أن هذه الثقافة العالمة كانت تمجّ ما تعتبره تلفيقاً وكذباً محالاً. ولعل في تسمية الفقيه ابن قتيبة لهذا الجنس من القصص بـ «الأخبار المؤلّفة» - أي الأخبار المختلقة أو الملفّقة - ما يدل بجلاء على هذا الموقف الثقافي والعلمي القدحي منها[19]: فهي أخبار مقطوعة السند، مجهولة الرواة، غريبة الأحداث، بعيدة عن سنن القوم، ركيكة اللغة، دخيلة، لا طائل من ورائها.

ولقد ظلّ هذا الموقف التأصيلي المتشدد ثابتاً إلى حد ما عند الرواة وعلماء اللغة ونقّاد الشعر والفقهاء والأدباء بوجه خاص والخاصة بوجه عام على مدى عدة قرون. وخير ما نستشهد به على صحة ذلك ما جاء في الرواية التاريخية التالية:

> «وإني لأذكر يوماً في إمارته [إمارة الراضي بالله سنة 322 هجرية]، وهو يقرأ شيئاً من شعر بشار وبين يديه كتب لغة وكتب أخبار، إذ جاء خدم من خدم جدته السيدة، فأخذوا جميع ما بين يديه من الكتب، فجعلوه في منديل دبيقي كان معهم، وما كلمونا بشيء ومضوا، فرأيته قد وجم لذلك واغتاظ، فسكّنت منه وقلت له: ليس ينبغي أن ينكر الأمير هذا، فإنه يقال لهم: إن الأمير ينظر في كتب لا ينبغي أن ينظر في مثلها، فأحبوا أن يمتحنوا ذلك، وقد سرني هذا ليروا كل جميل حسن، ومضت ساعات أو نحو ذلك ثم ردوا الكتب بحالها. فقال لهم الراضي: قولوا لمن أمركم بهذا: قد رأيتم هذه الكتب وإنما هي حديث وفقه وشعر ولغة وأخبار وكتب العلماء، ومن كمّله الله بالنظر في مثلها وينفعه بها، وليست من كتبكم التي تبالغون فيها مثل عجائب البحر، وحديث سندباد والسنّور والفأر»[20].

فالمتأدبون العرب المسلمون كانوا يرفضون، في ظاهر الأمر، قصص **ألف ليلة وليلة** لأنها قائمة على «العجائب» و«الغرائب»، أي أنها ترتكز على أحداث خيالية مستحيلة، لكنهم، في باطن الأمر، كانوا يرون فيها «أدباً دخيلاً، على النقيض تماماً من النموذج الأدبي والثقافي الذي تقوم عليه سننهم القديمة وعلومهم الجديدة وحضارتهم التليدة. إذ بينما تدور الآداب العربية في شبكة سميائية لها أصولها وعناصرها في الجاهلية وروافدها الإسلامية المعروفة، وترتبط بدوائر «علمية تفترض معرفة معينة بأهل اللسان وتقنيات دقيقة في تخزين ومعالجة إرثهم وآدابهم، كانت قصص **ألف ليلة وليلة**(21) تقع خارج هذه الشبكة، وتُتَناقل خارج هذه الدوائر المغلقة، بل كانت هذه القصص الوافدة تُلغي وتنسف كل تلك الشروط المعقدة والعلائق الخاصة بالمؤسسات الثقافية المهيمنة التي تسمح وحدها وتتنذ بإنتاج «الأدب الحقيقي»(22). إذ كيف نضع في كفة واحدة حديث الرسول الكريم الحامل لتعاليم الدين والدنيا وحديث السندباد المليء بالخرافة والمبالغة؟ وكيف نعادل بين الأخبار الصحيحة المسندة المنقولة عن الرسول وعن خيرة الصحابة والتابعين والأخبار اللقيطة الملفّقة عن أقوام الهند والسند؟ وكيف نترك القصائد الرصينة المروية من كبار الشعراء ونحفل بقصص وحكايات العجائز والصبيان؟ لهذا السبب وذاك، بقي «أدب» الرواة ونقّاد الشعر والعلماء والفقهاء هو «الأدب الحقيقي» الذي يتوجّب على «الخاصة» استهلاكه ورعايته وإذاعته، بينما ظلت **قصص ألف ليلة وليلة** قابعة في سراديب الكتب التي «لا ينبغي النظر في مثلها»، وتُرِكت احتقاراً لا تسامحاً لـ «العامة» الجاهلة المستغفلة(23).

ثم لا ننسى كذلك أنه في عصر الأزمات السياسية والإدارية التي عصفت بالدولة العباسية بعد قتل الخليفة المتوكل على الله سنة 247 هجرية صار «الأدب» هو القلعة الكبيرة الأخيرة التي تحتمي بها

العلوم العربية والثقافة العالمة من هجمات الثقافات الوافدة الدخيلة[24]. ومن الدال حقاً أن يلجأ الخليفة الراضي بالله ذليلاً إلى هذه القلعة المنيعة، بعد أن سُلِب من جميع سلطاته الشرعية والسياسية، وسيطر الحريم في القرن الرابع الهجري على دواليب الحكم، وفرض الجند التركي وصاية مطلقة على الخلفاء العباسيين المتأخرين، وفرض الحنابلة المتزمتون رقابة فكرية شديدة على عقول العلماء وقلوب الناس.

ب) مفهوم «الأدب» في الممارسة الأدبية العربية الفعلية، أي مفهوم الأدب الذي يمكننا استخلاصه وتكوينه من مجمل الآثار الأدبية والفكرية التي خلّفتها لنا المصادر العربية القديمة. إذ حفلت الممارسة الأدبية العربية القديمة بألوان مختلفة من القصص الخيالي ينبغي إعادة بنائها وتركيبها وقراءتها، وليس أدل على ذلك من أحاديث أبو عبيدة، وأحاديث الأصمعي، وخاصة أحاديث أبو بكر بن دريد (ت. 321هـ) الشهيرة التي جمعها تلميذه أبو علي القالي بالأندلس في كتابه **الأمالي**، تلك الأحاديث التي نسج على منوالها بديع الزمان الهمذاني مقاماته.

فهذه الأحاديث الشيّقة كانت، من جهة، توظّف السند لمجرد الإيهام بصحة الخبر القصصي وصدق راويه، وتقوم، من جهة أخرى، على جزئين يجزء نثري يبتدئ به الحديث ويكاد يكون ثانوياً وجزء شعري يختتم به، وهو بيت القصيد، وتعتمد هذه الأحاديث الوجيزة في الغالب على المفارقة الساخرة، والنادرة المضحكة، والخبر العجيب. ونجد في الحديث التالي نموذجاً قصصياً مكتملاً لهذا الجنس من الأحاديث ذات البنية القصصية الواضحة:

«حدّثنا أبو بكر بن دريد رحمه الله تعالى، قال حدثني أبو عثمان، أخبرني أبو محمد عبدالله بن هرون التّوّزي، قال أخبرني أبو عبيدة، قال: تزوج رجل من بني عامر بن

صعصعة امرأة من قومه، فخرج في بعض أسفاره، ثم قدم وقد ولدت امرأته وكان خلّفها حاملاً، فنظر إلى ابنه فإذا هو أحمر غَضْب أزَبُّ الحاجبين، فدعاها وانتضى السيف يقول:

لا تَمشُطي رأسي ولا تَفلِيني وحاذري ذا الرَيق في يميني
واقتربي دونَكِ أخبرني ما شأنه أحمر كالهجين
خالف ألوان بَنِيٌ الجُونِ

فقالت تجيبه:

إنّ له من قبلي أجداداً بيضَ الوجوه كَرَماً أنْجادا
ما ضَرَّهمْ إنَ حَضروا مِجاداً أو كافحوا يوم الوغى الأندادا
أن لا يكون لونُهُم سوادا »(25)

فالحديث يروي قصة بسيطة لكنها متكاملة الأحداث، هي قصة رجل ظلوم مشكاك وردّ زوجه المفحم عليه، ونلمس بوضوح أن متعة القصة لا تكمن في قوة الحبكة السردية أو عمقها الاجتماعي أو الفلسفي، ولكن في طرافة السجال (الشعري) الذي ينخرط فيه الزوجان، إذ يكشف غباء الرجل الفظيع، من ناحية، وحجاج زوجه المقنع وعزة نفسها، من ناحية أخرى. ولا تتوفر كل الأحاديث التي يرويها ابن دريد على بنية قصصية كاملة كما هو الحال في هذا الحديث، بل تميل عادة إلى اختصار الموقف القصصي في خبر حالة نفسية تجليها أكثر قطع شعرية مختارة يتراوح حجمها بين القصر والطول، وذلك ما يمكن ملاحظته على سبيل التمثيل في الحديث القصصيّ الآتي:

«حدثنا أبو بكر رحمه الله قال، أخبرنا عبدالرحمن عن عمه، قال: مررت بحمَى الربَّدة، فإذا صبيان يتَقامسون في الماء، وشاب جميل الوجه مُلوَّح الجسم قاعد، فسلَّمت عليه فرد

عليَّ السلام، وقال: من أين وضح الراكب؟ قلت: من الحِمَى. قال: ومتى عهدك به؟ قلت: رائحاً. قال: وأين كان مبيتك؟ قلت: أدنى هذه المشاقر. فألقى نفسه على ظهره، وتنفّس الصُّعداء، فقلت: تَفَسَّأَ حجاب قلبه. وأنشأ يقول:

سقى بلداً أمست سُلَيْمى تحلّه ... من المزن ما تروي به وتسيم
وإن لم أكن من قاطنيه فإنّه ... يَحُلُّ به شخص عليَّ كريم
ألا حبّذا من ليس يعدل قُربَه ... لديَّ وإن شطَّ المَزارُ نعيم
ومن لامَني فيه حميمٌ وصاحبٌ ... فرُدَّ بغيظٍ صاحبٌ وحميم

ثمّ سكت سكتة كالمغمى عليه، فصحت بالأصبية، فأتوا بماء، فصببته على وجهه، فأفاق وأنشأ يقول:

إذا الصَّبُّ الغريب رأى خُشوعي ... وأنفاسي تَزيَّن بالخشوع
ولي عينٌ أضرَّ بها التفاتي ... إلى الأجراع مُطلقة الدُّموع
إلي الخَلوات تأنسُ فيك نفسي ... كما أَنِسَ الوحيد إلى الجميع»[26]

فقطب الحديث عند أبيات الشعر التي يروم اللغوي شرح غريب معجماتها وتفسير غوامض كلماتها، كما يستشهد ناقد الشعر ويستدل بمعانيها المختلفة عند الاحتجاج والمقارنة، ويقصد الأديب والراوي وجوه الطرافة أو الغرابة في الحالات أو الأحوال النفسية التي تصفها. أما القصة المروية فهي وسيلة لا غاية في حد ذاتها، إذ أنها مجرد مدخل أو إطار سردي للأشعار المروية، ولذلك تأتي دائماً وجيزة إيجازاً عظيماً.

2.5. ثم إنه، فضلاً عن هذا وذاك، لا يمكننا أن نقيس على الدوام آداب الأمم المتخلفة بمرجعية الثقافة اليونانية القديمة، ومعايير نسق أجناسها الأدبية التقليدية كالمأساة والملحمة والملهاة وغيرها. كما

أنه من العبث الشديد أن نستفضل التراث الأدبي للبشرية أو نسترذله بحسب مطابقته أو مخالفته للنموذج الأدبي الأوروبي الكلاسيكي أو الحديث، اقترابه أو ابتعاده عن بنى الثقافة الغربية. فلكل أمة تجربتها التاريخية الخاصة، ومحيطها الجغرافي المختلف الذي تتفاعل معه، وميولاتها الفنية المحددة، وسجل أذواقها الأدبية المعين[27].

ونودّ الوقوف هنا قليلاً عند قضية أدبية وفكرية شائكة قديمة أساء فهمها بعض فلاسفة العرب القدماء وأساء استغلالها بعض المستشرقين، وهي قضية عدم وجود الشعر القصصي (الملحمي) عند قدماء العرب[28]. فعندما تعرّض ابن رشد في تلخيصه **لفن الشعر** لأرسطو إلى مسألة غياب تقنيات الأشعار الرئيسية مثل المبدأ والوسط والنهاية في الشعر العربي علّل ذلك - على سبيل التخمين والافتراض - بخصوصية الطبع العربي:

«وكل ذلك خاص بهم وغير موجود مثاله عندنا: إما لأن ذلك الذي ذكر [أرسطو] غير مشترك للأكثر من الأمم، وإما أنه عرض للعرب في هذه الأشياء أمر خارج عن الطبع - وهو أبين، فإنه ما كان ليثبت في كتابه هذا ما هو خاص بهم، بل هو مشترك للأمم الطبيعية»[29].

والواقع أن ترجمة أبي بشر متى بن يونس القُنّائي المضللة لأسماء الأجناس الأدبية اليونانية الأساسية من اللسان السرياني إلى اللسان العربي أو بالأحرى تعريبها الخاطئ - التراجيديا (المديح)، الكوميديا (الهجاء) - أوقعت على ما يبدو الفيلسوف ابن رشد في خطأ جسيم، حينما جعلته يعتقد أن هذه الأجناس الأدبية في أشكالها وقوالب تخريجها ووظائفها وغاياتها أجناس كونية مشتركة بين جميع الأمم، وليست أجناساً خاصة باليونان دون غيرهم. ولو انتبه ابن رشد إلى ما

في تعريب متّى بن يونس من الإسقاط والتحريف لأدرك، من جهة، أن هذه الأشعار القصصية لصيقة بطبع اليونان كذلك، مرتبطة ببيئتهم الجغرافية ارتباطاً وثيقاً؛ ولتبيّن أيضاً، من جهة أخرى، أن الأمر يتعلق بأدب ميّت انقرض بانقراض حضارة أهله وزوال حواضرهم. وتلك مفارقة بارزة، وحقيقة أساسية أدّت عند بعض نقاد الشعر العرب القدماء - مثل قدامة بن جعفر في كتابه **نقد الشعر** - إلى مغالطات عظمى في فهم طبيعة النص الشعري العربي وخصوصيته الثقافية.

III

● **وثالث** هذه العوائق، **ثقافة المختارات**. فقد فرضت ثقافة هذه المختارات النثرية والشعرية منذ انتهاء مرحلة التدوين تصوراً انتقائياً حمائياً للأدب العربي. ذلك أن هذا التدوين الذي شرع فيه العرب المسلمون سنة 143 هجرية حدث في ظروف الانقلاب السياسي والاضطراب الثقافي التي ميزت مجيء بني العباس الدموي إلى السلطة السياسية، وقد تم أساساً لدعم اتجاه فكري محافظ في الأدب العربي. إذ كتب **الذهبي** في هذا الموضوع قائلاً: «وفي هذا الزمان ظهر بالبصرة عمرو بن عبيد العابد، وواصل بن عطاء الغزال، ودعوا الناس إلى الاعتزال والقول بالقدر، وظهر بخراسان الجهم بن صفوان، ودعا إلى تعطيل صفات الرب عز وجل وخلق القرآن، وظهر بخراسان في قبالته مقاتل بن سليمان المفسرّ، وبالغ في إثبات الصفات حتى جسّم، وقام على هؤلاء علماء التابعين وأئمة السلف وحذّروا من بدعهم، وشرع الكبار في تدوين السنن وتأليف الفروع وتصنيف العربية..»[30].

ولقد شجّع الخلفاء العباسيون ثقافة المختارات هاته كل التشجيع لأنها سمحت لهم باحتواء كل الإرث الثقافي العربي الإسلامي واحتكاره احتكاراً عظيماً. وصبغه صبغة عباسية خاصة، ومن ثم

الاستفادة من جهود العهود السالفة والتمتع بإشعاعها في المضمار الثقافي. ويعتبر الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور زعيم هذه السياسة الثقافية ومخططها الأول بدون منازع:

«قال عكرمة: مرّ أبو جعفر بالمهدي، وهو ينشد المفضّل قصيدة المسيّب التي أوّلها (أرحلت) وهي هذه:

أرحلت من سلمى بغير متاع ... قبل العطاس ورعتها بوداع (..)

فلم يزل واقفاً من حيث لا يشعر به حتى استوفى في سماعها، ثم صار إلى مجلس له وأمر بإحضارهما، فحدّث المفضّل بوقوفه واستماعه لقصيدة المسيب واستحسانه إياها، وقال له: لو عمدت إلى إشعار الشعراء المقلّين، واخترت لفتاك لكل شاعر أجود ما قال لكان ذلك صواباً! ففعل المفضّل»[31].

ومما لا شك فيه أن هذه المختارات الأدبية - مثل الأصمعيات والمفضليات، وغيرها - عزلت، من جهة، النصوص الأدبية والفكرية عن سياقاتها الأصلية، وأدمجتها في وحدات خطابية محايدة؛ وعكست، من جهة أخرى، ذوقاً أدبياً وفنياً وجمالياً موحداً عممته قنوات التعليم والتأديب والتلقين الرسمية، الشيء الذي أدى إلى خلق تصور مشوّش، وغير تاريخي، وإقصائي للأدب العربي القديم[32].

والمراد أن المجال الضيق الذي حُصِر فيه الأدب العربي القديم، قديماً وحديثاً، يعقهد قراءة النص العربي القديم. ولا سبيل - في رأينا - إلى فهم مناسب لهذا النص العربي القديم إلا إذا عدنا إلى مفهوم الأدب العربي القديم الواسع السخي عندما كان مغامرة ذهنية كبرى انبثقت عن صرح الأمة، وواكبت فتوحاتها المعرفية، ومزجت بدون عقد نقص بين عدد غني من الآداب الأصيلة التليدة والوافدة الدخيلة،

وضمّت في ذخيرتها عناصر كثيرة شفوية وحسية وذوقية وذهنية وغيرها.

الهوامش

*) ألقي هذا النص في ندوة «النص الشعري القديم. القراءة والتوثيق» التي نظّمتها شعبة اللغة العربية وآدابها تكريماً للدكتور عزّت حسن يومي 6 و7 مارس 2000 برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان/ المغرب.

1) مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، الكويت، سلسلة عالم المغرفة، 1999، ص 7.

2) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، بيروت، دار الغرب الإسلامي، تحقيق إحسان عباس، 1993، ج. 1، ص 412. وهناك أمثلة أخرى أدل على ذلك، انظر مثلاً أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، القاهرة، مطبعة الكتب المصرية، 1927، ج 6، ص 59-58. وراجع قوله محمد بن سلاّم الجمحي المشهورة في **طبقات الشعراء**: «فلمّا كثر الإسلام، وجاءت الفتوح، واطمأنّت العرب بالأمصار، راجعوا رواية الشعر فلم يئلوا إلى ديوان مدوّن ولا كتاب مكتوب، فألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقلّ ذلك، وذهب عنهم منه أكثره» (بيروت، دار النهضة العربية، نسخة مصوّرة عن طبعة ليدن 1916، ص 10).

3) راجع في الموضوع مقدّمة فوستيل دي كولونج الهامة لكتابه المعروف **الحاضرة القديمة**، باريز، مكتبة آشيط، ط 1: 1990، ط 2: 1957.

4) ألم يقلق عبدالرحمن بدوي كثيراً الفرنسيين خاصة والأوروبيين عامة بدراساته الموثّقة عن الأصول العربية لبعض آثار الأدب الفرنسي والأوروبي في كتابه المنشور باللغة الفرنسية **بعض أشكال الفلسفة الإسلامية وموضوعاتها**، باريز، دار ميزون نوف ولاغوز، 1979؛

5) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، ص 553. وقد استند محمد مندور على تعريف ابن خلدون المتأخّر لتعميم نقده غير الصحيح لكل الأدب العربي في مؤلفه المدرسي **الأدب ومذاهبه**: «والواقع أن المفهوم التقليدي للأدب عند العرب لم يتبلور قط في تحديد فلسفي لهذا اللفظ. حتى إذا ابتدأت نهضتنا المعاصرة وأخذنا نحدد معنى الأدب وفنونه في مناهجه الدراسية والثقافية استقرّ الرأي على

تعريف سطحي ضيق يقول: إن الأدب هو الشعر والنثر الفني أي نثر الخطب والرسائل والمقامات السائرة، ثم الأخذ من كل شيء بطرف!!» (القاهرة، دار نهضة مصر، د.ت، ص 6).

6) انظر أنور لوقا، **ربع قرن مع رفاعة الطهطاوي**، القاهرة، دار المعارف، سلسلة اقرأ، رقم 510، 1985، ص 141-142: «أدخل [الطهطاوي] إلى الأدب العربي أهم الهياكل الفنية التي أصبحت دعائم هذا الأدب في العصر الحديث، أعني المسرح والقصة والمقالة الصحفية، فضلاً عن تجديده شباب الشعر وإطلاقه سراح النثر وإضرامه شعلة الأدب»؛ وراجع كذلك لنفس المؤلف، **عودة رفاعة الطهطاوي، مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن**، سوسة، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1997، الفصل 8: «مولد الأدب الحديث».

7) رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تحقيق محمد عمارة، 1973، ج 2، ص 421.

8) أحمد أمين، **حياتي**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 6، 1978، ص 101.

9) طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، القاهرة، دار المعارف، ط 2: 1927، ط 10، ص 28.

10) وكان بعض النقاد العرب قد شرع منذ بداية القرن الماضي في محاولات المقارنة التقريبية بين الأدب العربي والأدب الغربي، نذكر منهم على سبيل المثال ناقداً مغموراً يدعى روحي بك الخالدي نشر سنة 1904م باسم مجهول كتاباً غريباً تحت عنوان: **تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هوكو**، القاهرة، دار الهلال، ط 2: 1912. ويقدم العنوان الجانبي تلخيصاً لمحتوى هذا الكتاب: «وهو يشتمل على مقدمات تاريخية واجتماعية في علم الأدب عند الإفرنج وما يقابله من ذلك عند العرب إبّان تمدنهم إلى عصورهم الوسطى، وما اقتبسه الإفرنج عنهم من الأدب والشعر في نهضتهم الأخيرة وخصوصاً على يد فيكتور هوكو، ويلحق بذلك هذا الشاعر الفيلسوف ووصف مناقبه ومواهبه ومؤلفاته ومنظوماته، وغير ذلك».

11) راجع سلسلات الروائع التي نشرها فؤاد أفرام البستاني بالمطبعة الكاثوليكية/ بيروت ابتداءً من سنة 1927م، وانظر بالخصوص مقدمة العدد الأول من السلسلة التي كتبتها كلية القديس يوسف راعية هذا المشروع، **علي بن أبي طالب: نهج البلاغة**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط 1: 1927، ط 6: 1968، ص 3: «ما من أحد ينكر أن ناشئتنا تجهل الآداب العربية جهلاً تاماً تلام عليه. على أن هذا الجهل ناجم عن خلو لغتنا من المعدات المتوافرة في الآداب الغربية [= المنتخبات]؛ ولا يخفى أن من أعم هذه المعدات فائدة، وأخصبها نتائج، كثرة الطبعات المدرسية السهلة للآثار الأدبية»؛ وراجع أيضاً الأب لويس لويس شيخو اليسوعي، **مجاني الأدب في حدائق العرب**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، د. ت؛ وعبدالعزيز الميمني، **الطرائف الأدبية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937.

12) انظر ميخائيل نعيمة، **الغربال**، بيروت، دار صادر، تقديم عباس محمود العقاد، ط 7: 1964، ص 105: «القصد من الأدب هو الإفصاح عن عوامل الحياة كلها كلما تنتابنا من أفكار وعواطف». وقد وجهت أعمال النقد الأدبي الإنجليزي المترجمة إلى العربية نحو هذه الوجهة الخاصة. راجع لاسل آبر كرسي، **قواعد النقد الأدبي**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، والترجمة والنشر، 1936، الفصل 3: «مفهوم الأدب»؛ «وراجع كذلك في الموضوع مقدمة شفيق جبري لكتابه **المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس**، دمشق، مكتبة الشرق، 1930.

13) انظر طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص 31: «إن الأدب في جوهره إنما هو مأثور الكلام نظماً ونثراً، وإن هذا الكلام المأثور لا يستطيع أن ينهض الأديب بفهمه وتذوقه إلا إذا اعتمد على ثقافة عامة قوية».

14) راجع أحمد الشايب، **أصول النقد الأدبي**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 6، 1960، ص 31: «[الأدب] هو الكلام الذي يصوّر العقل والشعور تصويراً صادقاً».

15) عبدالفتاح كيليطو، **الأدب والغرابة. دراسات بنيوية في الأدب العربي**، بيروت/ الرباط، دار الطليعة/ الشركة المغربية للناشرين المتحدين،ط 2: 1983، ط 1: 1982، ص 17.

16) راجع مقال الأخضر السوامي، «العنصر الخيالي والعنصر غير الخيالي في كتابات الجاحظ»، ضمن الكتاب الجماعي الآتي:

Lakhdar SOUAMI, Fictionnel et non-fictionnel dans l'oeuvre de Gâhiz, *in Story-teling in the frumework* of non *fictional Arabic literature*, Wiesbaden, Herrassowitz, Verlag, edited by Stefan Leder, 1998, pp. 224-257.

17) مثل سيرة عنترة، وسيرة سيف بن ذي يزن، وسيرة ذات الهمة، وسيرة بني هلال، وهناك من السير الشعبية الشفاهية أو المخطوطة التي لم تنشر بالعربية إلى حد الآن كسيرة الظاهر بيبرس الضخمة التي يترجمها بالفرنسية وينشرها منذ سنوات الباحثان الفرنسيان المجدّان جورج بوهاس وجان باتريك كيوم في عدة مجلدات:

Georges BOHAS & Jean-Patrick GUILLAUME, *le Roman de Bathars*, paris, Editions, Sindbad, pour les tomes I (1985), II (1986), IV (1987), V (1989), VI (1990), VII (1992); Arles, Editions Actes Sud, pour le tome VIII (1996).

18) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، القاهرة، دار مكتبة العرفان، د.ت، ص 39-40.

19) ابن قتيبة الدينوري، **أدب الكاتب**، القاهرة، المكتبة التجارية، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط 4: 1963، ص 4.

20) أبو بكر الصولي، **أخبار الراضي بالله والمتقي لله من كتاب الأوراق**، القاهرة، مطبعة الصاوي، نشر ج. هيورث، 1935، ص 5-6.

21) راجع كتاب **ألف ليلة وليلة من أصوله العربية الأولى**، ليدن، شركة بريل، تحقيق وتقديم محسن مهدي، 1984، في مجلدين.

22) راجع مداخلة أنور لوقا «لماذا نبذنا **ألف ليلة وليلة**؟»، في ندوة «الأصيل والدخيل في التراث العربي الإسلامي» التي نظمتها كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة تونس الأولى، نوفمبر 27-28 نوفمبر 1998 (قيد النشر).

23) راجع نزار التجديتي، **مصادرة العقل العربي. قراءة في بعض أسباب انسحاب العرب من المغامرة الفكرية الكبرى**، طنجة، منشورات نادي الكتاب، 1999، الفصل 6.

24) قبل مقتل الخليفة المتوكل على الله، كان ابن قتيبة قد ندّد في مصنفه **أدب الكاتب** بهجمات الثقافات الهندية واليونانية على معاقل الثقافة العربية الأصيلة، انظر مثلاً الصفحات 2-3: «فأبعد غايات كاتبنا أن كتابته أن يكون حسن الخط قويم الحروف، وأعلى منازل أديبنا أن يقول من الشعر أبياتاً في مدح قينة أو وصف **كأس**، وأرفع درجات لطيفنا أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب، وينظر في شيء من القضاء وحدّ المنطق، ثم يعترض على كتاب الله بالطعن وهو لا يعرف معناه، وعلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتكذيب وهو لا يدري من نَقَله (...) ولو أن هذا المُعجب بنفسه، الزاري على الإسلام برأيه، نظر من جهة النظر لأحياه الله بنور الهدى وثلج اليقين، ولكنه طال عليه أن ينظر في علم الكتاب، وفي أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته، وفي علوم العرب ولغاتها وآدابها».

25) أبو علي القالي، **كتاب الأمالي في لغة العرب**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978، ج 1، ص 36. وراجع أيضاً **تعليق من أمالي ابن دريد**، تحقيق مصطفى السنوسي، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1984؛ وكذا مقال أحمد درويش، «البناء الفني لأحاديث ابن دريد وأصداؤه في مقامات بديع الزمان الهمذاني»، مجلة **فصول**، مجلد 13، عدد 3، خريف 1994، ص 20-39.

26) نفس المصدر، ج 1، ص 38-39.

27) بطبيعة الحال، هناك من النقاد العرب من تطرّفوا في هذا المسعى كل التطرف مثل ميخائيل نعيمة الذي حكم على التراث العربي القديم بكامله حكماً سلبياً نهائياً حينما كتب في **الغربال** ساخراً متهكماً: «وعلى كل لا أظنكم ظالمين إلى حد أن تعرفوا أحداً منهم [«أي امرؤ القيس والنابغة ولبيد وعلقمة الفحل وعنترة والمهلهل والمتنبي والهمذاني والأخطل وجرير وابن رشد وابن سينا إلخ من الأقدمين وشوقي وحافظ والمطران وكثير سواهم من المحدثين»] إلى مصاف هوميروس وفرجيل ودانت وشكسبير وملتون وبيرون وهيكو وزولا وغوتي وهينه وتولستوي. أولئك عاشوا وماتو ليتغزّلوا

بظباء الفلاة ولمعان المشرفيّات ووقع سنابك الخيل وسفك الدماء ومشي الإبل وأطلال المنازل ونار القرى إلخ (...) أما الآخرون فقد اختارتهم السماء أصفياءها وأسكنتهم الأولمب ولمست شفاههم بجمرة الحق فكانت عظاتهم تتّقد به، وتلمس القلوب المظلمة فتجعلها آنية جديدة للحق. هؤلاء شموع موقدة في دياجير العالم لتهدي العالم إلى النور. هؤلاء أجنحة تطير بالإنسانية إلى حيث الجمال والكمال والمحبة.. » (ص 48-49).

28) أعاد طرح هذه القضية مؤخراً المستعرب الفرنسي جان بطريك كيوم في مقال مهم جاء تحت عنوان: «هل هناك أدب ملحمي باللغة العربية؟» نشر بإحدى المجلات الفرنسية (وأشكر الأستاذ جان بطريك كيوم على موافاتي بنسخة مصوّرة من هذا المقال).

Jean-Patrick GUILIAUME, Y a-t-il une littérature épique en arabe? Littérales, 1996, pp. 91-107.

29) ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لأبي الولد بن رشد**، ضمن أرسطوطاليس، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، 1973، ص 246).

30) الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، بيروت، دار إحياء التراث الغربي، بدون تاريخ، ط 3، ج 1، ص 159-160.

31) أبو علي القالي، كتاب **ذيل الأمالي والنوادر**، القاهرة، مطبعة دار الكتب 1926، ط 2 ص 130-132.

32) راجع نزار التجديتي، «ملاحظات نقدية حول وضع الثقافة العربية الإسلامية خلال القرن الهجريين الأولين»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد 58، ربيع 1997، 130-177.

المصادر

ابن خلدون

المقدّمة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

ابن رشد

تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، ضمن أرسطوطاليس، **فن الشعر**، مع

الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، 1973.

ابن سلاّم الجمحي

طبقات الشعراء، بيروت، دار النهضة العربية، 1916.

ابن قتيبة الدينوري

أدب الكاتب، القاهرة، المكتبة التجارية، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط 4: 1963.

ابن دريد

تعليق من أمالي ابن دريد، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون، تحقيق مصطفى السنوسي، 1984.

الأصفهاني، أبو الفرج

كتاب الأغاني، القاهرة، مطبعة الكتب المصرية، 1927.

الجاحظ

المحاسن والأضداد، القاهرة، دار مكتبة العرفان، د.ت.

الذهبي

تذكرة الحفّاظ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

الحموي، ياقوت

معجم الأدباء، بيروت، دار الغرب الإسلامي، تحقيق إحسان عباس، 1993.

الصولي، أبو بكر

أخبار الراضي بالله والمتقي لله من كتاب الأوراق، القاهرة، مطبعة الصاوي، نشر ج. هيورث، 1935.

القالي، أبو علي

- **كتاب ذيل الأمالي والنوادر**، القاهرة، مطبعة دار الكتب، 1926، ط 2.
- **كتاب الأمالي في لغة العرب**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978.

مجهول

ألف ليلة وليلة من أصوله العربية الأولى، ليدن، شركة بريل، تحقيق وتقديم محسن مهدي، 1984.

المراجع

أ - باللغة العربية

قواعد النقد الأدبي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.

أفرام البستاني، فؤاد

علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط 1: 1927، ط 6: 1968.

أمين، أحمد

حياتي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 6، 1978.

التجديتي، نزار

- «ملاحظات نقدية حول وضع الثقافة العربية الإسلامية خلال القرنين الهجريين الأولين»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد 58، ربيع 1997، 130-177.

- **مصادرة العقل العربي. قراءة في بعض أسباب انسحاب العرب من المغامرة الفكرية الكبرى**، طنجة، منشورات نادي الكتاب، 1999.

جبري، شفيق

المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس، دمشق، مكتبة الشرق، 1930.

الخالدي، روحي بك

تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هوكو، القاهرة، دار الهلال، ط 2: 1912.

حسين، طه

في الأدب الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، ط 2: 1927، ط 10.

درويش، أحمد

- «البناء الفني لأحاديث ابن دريد وأصداؤه في مقامات بديع الزمان الهمذاني»، مجلة **فصول**، مجلد 13، عدد 3، خريف 1994، ص 20-39.

الشايب، أحمد

أصول النقد الأدبي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 6، 1960.

شيخو اليسوعي، لويس

مجاني الأدب في حدائق العرب، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، د.ت.

الطهطاوي، رفاعة

المرشد المبين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تحقيق محمد عمارة، 1973.

كيليطو، عبدالفتاح

الأدب والغرابة، دراسات بنيوية في الأدب العربي، بيروت/ الرباط، دار الطليعة/ الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط 2: 1983؛ ط 1: 1982.

لوقا، أنور

- **ربع قرن مع رفاعة الطهطاوي**، القاهرة، دار المعارف، سلسلة اقرأ، رقم 510، 1985.

- **عودة رفاعة الطهطاوي، مراحل استفاقة الفكر في ضوء الأدب المقارن**، سوسة، دار المعارف للطباعة والنشر، 1997.

- «**لماذا نبذنا ألف ليلة وليلة؟**»، ندوة «الأصيل والدخيل في التراث العربي الإسلامي» التي نظّمتها كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة تونس الأولى، نوفمبر 27-28 نوفمبر 1998 (قيد النشر).

مندور، محمد

الأدب ومذاهبه، القاهرة، دار نهضة مصر، د.ت.

الميمني، عبدالعزيز

الطرائف الأدبية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937.

ناصف، مصطفى

محاورات مع النثر العربي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1999.

نعيمة، ميخائيل

الغربال، بيروت، دار صادر، تقديم عباس محمود العقاد، ط 7: 1946.

ب - باللغة الأجنبية

DE COULANGES, Fustelles

La cité antique, Paris, Librairie Hachette, 1990[1], 1957[2].

BADAWI, Abd al-Rahmân

Quelques figures thèmes de la philosophie islamique, paris Editions Maisonneuve & Larose, 1979.

BPHAS, Georges & GUILLAUME, Jean-Patrick.

Le Roman de Bathars, Paris, Editions Sindbadm pour les tomes I (1985), II (1986), III (1986), IV (1987), V (1989), VI (1990), VII (1992); Arles, Editions Actes Sud, pour tome VIII (1996).

GUILLAUME, Jean-Patrick

Y -a-t-il une *littérature* épique en arabe? Littérales, 1996, pp. 91-107.

SOUAMI, Lakhder

Fictionnel et non-fictionnel dans l'oeuvre de Gâhiz, in *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, edited by Stefan Leder, 1998, pp. 224-257.



عثرات كبوات اليراع

عبدالجبار توّامي(*)

* جــاءت للنادي رسالة من الكاتب، يعلن فيها أنـه عدل اللقب رسمياً، من توّامة إلى توّامي.

4/4 نتابع نشر الجزء الرابع والأخير من عثرات كبوات اليراع للدكتور عبدالجبار توامي.

أثّر فيه وعليه

قال أبو تراب: (ويقولون: فلان أثر على ذلك أو استطاع التأثير عليه وهذا تعبير خاطئ، والصواب تعدية الفعل بـ(في) بدل (على)، والدليل على ذلك قول الجوهري في صحاح العربية: التأثير إبقاء الأثر في الشيء، فاستعماله (في) في شرحه دليل على لزومه له....)[650].

ثم استشهد على قوله هذا بعدة نصوص قديمة من الشعر والنثر في المعاجم القديمة وفي الأغاني وفي مروج الذهب للمسعودي وفي شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد وأمالي المرتضى والمنتظم لابن الجوزي وغيرها، وقد سبق أن قلنا إن الفعل إذا عدّي بحرف إضافة في المعاجم أو في بعض نصوص اللغة كالتي ذكرها هنا فليس يلزم ألا يتعدى بغيره، ذاك أن استعمال حروف الإضافة في تعدية المعنى لا يحكمه السماع فقط بل يحكمه المعنى الذي يثيره في الفعل وهو قياس معروف لدى النحاة، كما أن هناك التضمين الذي قد يسوغ تعدية فعل بحرف ليس له في الأصل المسموع أو القياس،

وليست المعاجم بالمراجع الوافية التي حصرت المادة اللغوية ولم يندّ عنها شيء، فما أكثر ما تركت وما أكثر ما غاب عن جامعيها.

ومن هنا أرى أن الذين حكموا على قول المحدثين (أثر عليه) بالخطأ قد تسرعوا في حكمهم، ولم يلاحظوا أن هذا الفعل قد يتعدى قياسا بغير (في) المفيدة للوعاء والظرفية أي أن ما بعدها ظرف لما قبلها، قال الفيومي في (مصباحه): (وأثرت فيه تأثيراً جعلت فيه أثراً وعلامة...)،و قد تعدى هذا الفعل بالباء أيضاً، فيقال(أثر به) كما يقال (أثر فيه)، ولعل تعديته بالباء هنا بالقياس إلى معنى (في)، ذلك أن الباء تدل أيضا على معنى الظرفية.

أما تعدية الفعل (أثر) بـ (على) فيفيد معنى دقيقا في الاستعمال نبه عليه الدكتور أحمد مختار عمر، قال: (يخطئ الكثيرون قول القائل: أثر عليه ويلزمونه أن يقول أثر فيه أو به.... ومع تسليمي بصحة النصف الثاني من العبارة فأنا لا أوافق على نصفها الأول، بل إنني ألمح دقة عند من يستعمل (أثر عليه)، وأرى فرقاً بينها وبين (أثر فيه)، فالثانية تحمل معنى الظرفية أو عمق الأثر، أما الأولى فتحمل معنى الاستعلاء وتعلق الأثر بالسطح الخارجي، وقد يكون الاستعلاء معنويا كما ذكر ابن هشام في المغني، ومثاله قوله تعالى: (ولهم عليّ ذنب) وقوله: (فضلنا بعضهم على بعض)[(651)].. وهذا تحليل دقيق وصائب ما أحوج المتسرعين في التخطيء

إلى أن يأخذوا به ويتروّوا حتى يروا أن اللغة أوسع من المعاجم ومن قواعد النحاة ومن النصوص التي وصلت إلينا.

وأما قول مصطفى جواد الذي ذكره أبو تراب: (ولم أجد استعمال (على) مع التأثير إلاّ في شعر الأعسر بن معارش الكلابي، وكان معاصر سيف الدولة الحمداني وقد اضطرته ضرورة الوزن لأن يضع (على) موضع (في):

فخلت البكا من رقة الخد أنه يؤثر من حَذْرٍ على صفحة الخد

ذكره العديم في تاريخ حلب (ص 171، 138)[652]، فألاحظ فيه تزمتاً ومكابرة، فلو قال إن هذا الشعر لا يحتج به لكان أهون من قوله هذا، فليس الوزن هو الذي ألجأ الشاعر إلى استعمال (على) بدل (في)، بل إن الشاعر لما رأى أن العين حين البكاء تسكب الدمع على الخد وليس فيه، قال (يؤثر من حدر على صفحة الخد) وذلك لرقته، وهنا نلاحظ أن الشاعر استعمل (على) لأنه علم أن تعلق الأثر بالسطح الخارجي، وقد تأتي (في) هنا - لاريب - لتدل على عمق الأثر أيضاً، أما إذا قال شخص عن شخص إنه أثر فيه، وقد عمق الأثر، فكلامه صحيح يدل على المقصود.ووفق هذا التحليل يقبل كلام مصطفى جواد حين يقول: (والأثر في الشيء من جهة العمق لامن جهة العلو، و(على) لا تفيد الوغول والاندماج)[653].

ولكن قد توافق (على) (في) في دلالتها على الظرفية، وقد ذكر النحاة لذلك أمثلة فصيحة كما في الآية: ﴿**واتبعوا**

ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان﴾، وتؤولت الآية على تضمين (تتلوا) معنى (تتقول)[654]، وهو بعيد، وقال ابن هشام في تقدير المعنى: «أي في زمن ملكه»[655]. وقال أبو حيان: (وقيل: على عهده وفي زمانه وهو قريب)[656].

وقيل بمرادفة (على) لـ (في) في الآية: **﴿ودخل المدينة على حين غفلة﴾** أي في حين غفلة.

ومما يتعاقب فيه الحرفان (في) و(على) من موضع واحد، فلا يعني ذلك أنهما بمعنى واحد، إذ يكون كل حرف على ما هو قياسه، قول اللغويين (في الغالب وعلى الغالب) و(في الجملة وعلى الجملة) و(في الأقل وعلى الأقل) و(في الندرة وعلى الندرة)... فيكون استعمال (في) هنا على الظرفية المجازية، فهم حين قالوا: (في الجملة) مثلا قدّروا الحيّز في هذا كما قدروه في (الأقل) و(الندرة) وهكذا... أما قولهم: (على الجملة) مثلا فيعني أن الكلام قد بني على هذا الاعتبار، ونحو ذلك قولهم(على الأقل) و(على الندرة) وهكذا....[657].

وينتقد الأستاذ الزعبلاوي بعد تفريقه بين الحرفين في المعنى والقصد الدكتور مصطفى جواد في تخطيئه قول القائل: (على الأقل وعلى الأعم وعلى الغالب) فيقول: (وغريب على هذا أن يرد الدكتور مصطفى جواد قول القائل: (على الأقل....) ويجعل صوابه: (في الأقل....)، وقد استظهر ببعض ما جرت به أقلام الأئمة في استعمال (في) في هذا

الموضع (قل ولا تقل)(113): وكأن استعمال هذا الحرف في هذا المقام مانع من إعمال آخر في مثل موضعه بتقدير آخر.

وأورد الأستاذ جواد من كلام الأئمة قول الرضي: (يكون المقتضى أمراً خفياً معنوياً، وما يقوم به المقتضى أمراً ظاهراً جليا في الأغلب)، وعلق عليه فقال: (هذا النحوي الكبير قد اتبع الفصحاء في هذه العبارة). وأردف: (ونيابة حروف الجر بعضها عن بعض نادرة وليست قياسية). والجواب عن ذلك أن نيابة حرف عن حرف إنما تكون إذا استعمل الحرف في موضع ليس من مواضعه المطردة في الأصل، لأنه موضع عرف به حرف آخر... وليس ما نحن فيه على كل حال من قبيل نيابة حرف عن حرف، وكل ما في المسألة أن الرضي قد أجرى (في) فيما وضعت له قياساً، فقوله: (في الأغلب) على تقدير: (في الأمر أو الحكم الأغلب)، و(في) ههنا للظرفية المجازية أو التقديرية، وقد كان له أن يأتي بـ (على) فيما وضعت له إطراداً أيضاً، ولكن على تقدير آخر فيقول: (على الأغلب) أي (مبنياً على الأمر أو الحكم الأغلب) أو (مترتباً على ذلك) أو (محمولاً عليه)، وكل على بابه. فانظر إلى قول الرضي نفسه في شرح الشافية (181/1): وكذا المال المنتفع به على الأغلب)، وإلاّ فأي دليل للأستاذ على المنع، وكيف يستجيز القطع في هذا بلا حجة، والجزم بلا بينة[658].

ويضيف الأستاذ الزعبلاوي أدلة أخرى على تسرع مصطفى جواد في تخطيئه هذا، وذلك بذكر مزيد من أقوال أيمة اللغة، فيقول: (وانظر إلى ما جاء في مقدمة مختار الصحاح

للإمام أبي بكر الرازي: (وأما الأسماء فإنا ضبطنا كل اسم يشتبه على الأعم والأغلب)، وهذا موضع (على) في أصل الوضع.

وكما تقول (على الغالب) فقد يتفق أن تصرح بالأصل فتقول: (حملاً على الغالب) أو (بناء على الغالب)، قال صاحب الكليات أبو البقاء (163): والغاية في حكم ما قبلها مع (حتى) دون الجار حملا على الغالب)، وقال (98): (وقولهم بناء على كذا....) أي لأجل البناء أو بانياً أو يبني بناء)، وأنت تقول: (على الأكثر) كما تقول: (على الأغلب). قال الرضي نفسه في شرح الشافية (136/1): (وجاء وزع يزع بالكسر على الأكثر).

وتقول (على الجملة) أيضا كما تقول (في الجملة)، فانظر إلى قول ابن جني في الخصائص (390/2) (فعلى الجملة فكلما ازداد الجزءان اتصالاً، قوي قبح الفصل بينهما) وقوله أيضا (236/1): وعلى الجملة فقد كثر منهم تأنيث فعل المضاف المذكر إذا كانت إضافته إلى المؤنث)، وانظر أخيراً إلى ما جاء في أساس البلاغة: (وإني لألقاه في الندرة وعلى الندرة أو النّدرى)[659].

هذا ويزعم مصطفى جواد وأسعد داغر ومحمد العدناني أن المترجمين هم الذين نقلوا استعمال حرف الإضافة (على) من الفرنسية والإنجليزية، ونحن قد قلدناهم، ويقول مصطفى جواد بعد هذا: (ولم يسمع من الفصحاء الذين دون كلامهم أثّر عليه ولا التأثير عليه....)[660]، وكأنه اطلع على كل كلام

الفصحاء العرب. أما الزعم بأن هذا الاستعمال أي (أثر عليه) انتقل إلى العربية عن طريق الترجمة فقد يكون ذلك صحيحاً عند بعض الكتاب والمنشئين، ولكنه ليس صحيحاً عند كل الكتاب بدليل ورود هذا الاستعمال في بيت الأعسر بن مهارش، والذي ذكره مصطفى جواد نفسه، إلاّ أن يكون هذا الشاعر قد تأثر بالتراجمة في عصره.

وحتى وإن كان هذا التعبير وافداً من لغات أخرى فإن ذلك ليس دليل خطئه، بل قد يكون فيه غنى للغتنا لاسيما إذا كان مستعملا فيه على قياسه في المعنى كما بينا آنفا. ونضيف هنا أن اسم المصدر للفعل (أثر) هو (الأثر) ومعناه كما يقول ابن فارس: «رسم الشيء الباقي»، وقال الخليل فيما يرويه عنه ابن فارس في المقاييس: (والأثر بقية ما يرى من كل شيء وما لا يرى بعد أن تبقى فيه علقة)، و(التأثير) إبقاء الأثر في الشيء كما في مختار الصحاح، وتعدية (الأثر) أو (التأثير) بـ (في) سماعي، وكان حقه أن يتعدى بـ(على) لأن الأثر في العادة - وهو الرسم - يكون على الشيء وليس في الشيء، كأثر السيف على الجرح يبقى بعدما يبرأ كما في اللسان، فهو في السطح لا في العمق، وإذا كان الأثر هو السمة والعلامة، فإنا نقول: عليه سمة وعليه علامة، لأن الأثر يتعلق بالسطح الخارجي لا بالعمق، فأثر الجرح هو على الجلد الذي هو السطح الخارجي للجسم.

هذا بالإضافة إلى أن الرسم الذي هو الأثر أو بقية الأثر يكون على الشيء أيضاً، فالروسم كالرسم هو الأثر. جاء في

اللسان (... وقد جاء في الشعر: قرحة بوسم أي بوجه الفرس، وإن عليه لوسوماً أي علامة حسن أو قبح....... قال أبو تراب: سمعت عراماً يقول: هو الرسم والرشم للأثر، ورسم على كذا ورشم إذا كتب... وثوب مرسم بالتشديد مخطط... ورسم في الأرض غاب.... وناقة رسوم تؤثر في الأرض من شدة الوطء).

وورد في اللسان أيضاً: (والرسم حسن المشي) والمشي يكون على الأرض وليس في الأرض، وفي الصحاح: (ورسم على كذا وكذا أي كتب)، وإذا قلنا رسم الأثر يكون المعنى ترك عليها رسماً وأثراً ليس فيها، ومن هنا يكون استعمال (في) مع (الرسم) و(الأثر) سماعيا وإلاّ فالعقل والقياس المعنوي يوجب (على) بدلها، كما تقول: (في وجهه أثر) والمعنى (على وجهه أثر).

وقد تتعاقب (في) و(على) والمعنى واحد، وذلك مع (الأثر) دائماً، فنقول (جاء فلان في إثري وعلى إثري) و(جاء في أثره وإثره) كما في «اللسان»، وفي «الصحاح»: (وخرج في إثره... أي في أثره)، وفي «المصباح»: (وجئت في أثره... وإثره ... أي تبعته عن قرب)، وفي الألفاظ الكتابية للهمداني(ت 320هـ) في: (باب بمعنى جاء في إثر فلان): (وتقول جاء فلان على إثر ذلك، وإثر ذاك.. وعقيب ذاك أي يعقبه... وعلى دبره وفي كسئه)[661]. وفي القرآن الكريم **﴿قال هم أولاء على أثري﴾** (طه 84)، أي سائرون على أثري أي في طريقي، والمراد: لاحقون بي عن قرب بلا تأخير،

فاستعمل القرآن هنا (على) بدل (في)، لأن (الأثر) ما يتركه الماشي على الأرض من علامات قدم أو حافر أو خف، وشبه الجائي الموالي بالذي يمشي على علامات أقدام من مشى قبله قبل أن يتغير ذلك الأثر بأقدام أخرى، ووجه الشبه هو موالاته و أنه لم يسبقه غيره، والمعنى: هم أولاء سائرون على مواقع أقدامي أي موالون لي في الوصول، وقرأ الجمهور (على أثري) بفتحتين، وقرأ رويس عن يعقوب بكسر الهمزة وسكون الثاء[662].

وهذا من أدق الأمثلة وأوضحها على تعاقب (في) و(على) في الاستعمال الفصيح القديم ولم تنبه عليه كتب النحو واللغة إلاّ لِماماً.

ينبغي لك وعليك

قال أبو تراب: (قل ينبغي لك أن تعمل ولاينبغي لك أن تكسل.... وينبغي لك العمل ولاينبغي لك هذا الشيء وما ينبغي لك.

ولا تقل: ينبغي عليك أن تعمل، ولا تقل: لا ينبغي عليك أن تكسل، لأن الفعل (ينبغي) هو بمعنى (يراد) و(يستحب)، وما جرى مجراهن من الأفعال، كـ (ينشد الشيء) أي يبحث عنه و(يفحص عنه) وبمعنى: يصلح)[663].

ثم قال بعد هذا: (ولا حجة في استعمال بعض المتأخرين من اللغويين للحرف (على) مع الفعل (ينبغي) وهو صاحب

كتاب تاج العروس.. فقد قال في مادة (نبأ) من كتابه هذا: (كان ينبغي على المؤلف) وهذا خطأ والصواب أن يقول: (كان ينبغي للمؤلف))[664].

وانتهى إلى القول عن (ينبغي): (وهي كلمة قرآنية يجب أن تكون صلتها باللام كما في القرآن، والكتاب يغلطون في استعمال (على) بعدها، ودعوى التضمين لادليل عليها، أي (ينبغي عليك) بمعنى (يجب عليك))[665].

في هذا الكلام نظر، يتلخص في ملاحظات هي:

- (ينبغي) فعل مضارع ليس فيه معنى المطاوعة، إذ لا يجوز القول: (بغيت فانبغى) كما زعم صاحب اللسان، ولاعلاقة لهذه الصيغة المزيدة (ينبغي) بالفعل المجرد (بغى) الذي تقول المعاجم إن معناه (طلب) أو (أراد)، إذ لا يجوز (انطلب)، فمعنى الفعل تغير بتغير صيغته، إذ أصبح معنى (ينبغي) يليق أو يحسن أويستقيم، وحكاية الكسائي أنه سمع من العرب: (ما ينبغي أن يكون كذا أي ما يستقيم أو ما يحسن)، هي شرح دقيق لمعنى هذا الفعل، وقد كان المعجم الوسيط دقيقاً أيضاً في شرحه لمعنى هذا الفعل المزيد المنقطع صلته مع مجرّده، إذ ورد فيه: (يقال: ينبغي لفلان أن يعمل كذا: يحسن به ويستحب له، وما ينبغي لفلان أن يفعل كذا: لايليق به ولا يحسن منه، وفي التنزيل العزيز: **﴿ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك أولياء﴾**، والصيغة التي تفيد (الإرادة والطلب) هي (ابتغى)، فابتغى الشيء

أراده وطلبه، وفي القرآن الكريم: ﴿**يبتغون فضلاً من الله ورضوانا**﴾.

وهناك كثير من الأفعال في العربية يفقد فيها المزيد صلته المعنوية بمجرده، كـ(انكدر) لا صلة له بـ (كدر)، وكـ(باص وانباص) و(انتاصت الشمس بمعنى غربت)، و(استهتر وهتر) و(استقال وقال) و(استطرد وطرد) و(استطاع وطاع) و(استشرى وشرى) وغير ذلك. ومما سبق ندرك أن لا صلة بين (ينبغي) وبين (يراد) و(يطلب) و(يستحب) في المعنى، لأنه لا صلة دلالياً بين المزيد (ينبغي) والمجرد (يبغي).

- أدرك بعض المتأخرين بتأملهم في السياقات الاستعمالية للفعل (ينبغي) أنه يرادف الفعل (يجب) دلالياً، قال أبو البقاء الكفوي عن (لا ينبغي): (وقد تستعمل في موضع: (لا يجوز)[*] كما في قولهم: (لا ينبغي لوال عنده حدّ من حدود الله إلاّ أن يقيمه)، كذلك لفظ (ينبغي) فإنه قد يستعمل في موضع (يجب)، كما في قولهم: (إذا شهدت الأربعة بالزنا بين يدي القاضي ينبغي أن يسألهم عن الزنا ما هو وكيف هو)[666]، واستشهد على هذا المعنى بما ورد في المصباح فقال: (وفي المصباح قولهم: (ينبغي أن يكون كذا)، معناه ينبغي ندباً مؤكداً لا يحسن تركه)[667]، وهذا معنى (يجب) بالتقريب. ثم قال بعد هذا مؤكدا دلالة (ينبغي) على معنى (يجب) في بعض الاستعمالات: (ينبغي للمسلمين أن لايغدروا و لايغلوا ولا يميلوا، أي يجب)[668].

إذن نفهم مما سبق أن (ينبغي) من دون نفي تفيد (الوجوب) مع بقاء تعديته باللام، ولكن تعديته بـ (على) تصبح مقبولة لغويا في هذه الحالة لأنها من باب حمل الشيء على نظيره أو من باب قياس الشيء على مثله كما مر شرحه في مادة (تأكد) في ما سبق، فيقاس (ينبغي عليك) على (يجب عليك)، ومن هنا لم يخطئ الزبيدي صاحب تاج العروس عندما عدى (ينبغي) بـ (على) في قوله (كان ينبغي على المؤلف) بمعنى (كان يجب)، وقد أصاب صاحب قاموس المترادفات والمتجانسات رفائيل نخلة اليسوعي عندما جعل (ينبغي) من مرادفات (يجب) في نحو (ينبغي أن تفعل كذا)[669].

- أما إذا دخل النفي على (ينبغي) فإنه يحمل معنى (لا يليق) كما هو واضح في استعمالات القرآن كما في الآيات: **﴿وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً﴾**، و**﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾** فالمعنى في الآية الأولى: وما يليق بالرحمن أن يتخذ ولداً، لأن ذلك يتنافى مع ألوهيته وربوبيته تعالى، وكان هذا رداً منطقياً عقلياً على الذين قالوا: **﴿اتخذ الرحمن ولداً﴾**، وقد يكون معنى (لا ينبغي) هنا هو (لا يجوز): أي لا يجوز للرحمن أن يتخذ ولداً، كما ذكر الطاهر بن عاشور في تفسيره[670]، فنفي الانبغاء هنا لا يتعلق بنفي القدرة الإلهية على ذلك، فنفي جواز اتخاذ الرحمن ولداً كان بناء على استحالته عقلاً لا لأن الله عاجز عنه، لأن فرض أن يكون للرحمن ولداً سبق في قوله تعالى:

﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ و**﴿لو أراد أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه﴾**، ويجب أن نلاحظ هنا معنى الفعل (يتخذ)، لأنه يدل على أن الله يستطيع أن يجعل له ولداً من عباده عن طريق الاصطفاء كما في الآية الأخيرة، ولكن جلّ الله تعالىِ عن ذلك فهو لم يتخذ صاحبة ولا ولداً.

وكذلك الأمر في الآية الثانية، إذ المعنى لا يليق به ولا يحسن أن يتعلم قول الشعر، أو هو قريب من معنى (لا يجوز له)، لأن الله يستطيع أن يعلمه الشعر إلى جانب وحيه القرآن إليه، فنفي (الانبغاء) هنا لا يتعلق بنفي إمكان حدوثه بل بعدم صلاحيته وجوازه لرسول يوحى إليه، إذ لو اجتمع (الوحي) مع (الشعر) لقالوا: إنه شاعر لا رسول، فكونه صلى الله عليه وسلم رسولاً يتنافى مع كونه شاعرا.وإذا استعملنا (ينبغي) في هذا السياق بدون نفي، نقول : ينبغي أن لايكون الرسول شاعراً، فيكون المعنى: يجب أن لا يكون كذلك. وعندما يقول الله تعالى في آية: **﴿وما هو بقول شاعر﴾**، فإن ذلك يشير إلى أن الرسول لا يليق به بتاتا أن يتعلم الشعر وأن يكون شاعراً.

وأما قوله تعالى: **﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار﴾**، فمعنى (ينبغي) (يمكن) أو (يتيسر)، أي: لا يمكن للشمس أن تدرك القمر، لأن كل واحد منهما يدور في مداره الخاص به، مصداق ذلك في قوله في

آخر الآية: ﴿وكل في فلك يسبحون﴾، فلا يمكن أن يصطدم أحدهما بالآخر.

أما قوله تعالى: **﴿وما تنزلت به الشياطين، وما ينبغي لهم وما يستطيعون إنهم عن السمع لمعزولون﴾**، ففيه نفي الاستئهال والصلاحية عن الشياطين أن يأتوا بمثل هذا القرآن، يتمثل ذلك في (وما ينبغي لهم)، بالإضافة إلى نفي القدرة على ذلك لأنهم معزولون عن السمع كما يبين ذلك آخر الآيات، قال أبو حيان (نفى أولاً تنزيل الشياطين به، والنفي في الغالب يكون في الممكن وإن كان هنا لا يمكن من الشياطين التنزل بالقرآن، ثم نفى انبغاء ذلك والصلاحية، أي و لو فرض الإمكان لم يكونوا أهلاً له، ثم نفى قدرتهم على ذلك وأنه مستحيل في حقهم التنزل به، فارتقى من نفي الإمكان إلى نفي الصلاحية إلى نفي القدرة والاستطاعة..)[671].

- قول أبي تراب عن (ينبغي): (يجب أن تكون صلتها باللام كما في القرآن والكتاب يغلطون في استعمال (على)، أقول: إن المعنى في (ينبغي عليك) يختلف عنه في (ينبغي لك) بحسب تطور الاستعمال لهما، فعندما تكون الصلة بحرف الإضافة (على) يكون المعنى (يجب عليك) وإذا كانت الصلة اللام يكون المعنى (يليق) أو (يحسن) أو ما يقرب منهما في المعنى.

أما قول مصطفى جواد في تخطيء من يعدي (ينبغي) بـ(على): (وقد ذكرنا غير مرة أن (على) تفيد الأذى والتعدي فضلا عن الاستعلاء، فمعنى (ينبغي عليك) هو: يراد على

الرغم منك وبغير موافقة منك ،كما يقال: افتات عليه أو يفتات عليه وانتقد عليه)[672]، ففيه نظر، فـ(على) لاتفيد دائما الأذى والتعدي، فذلك مقصور على بعض الأفعال، فنحن لا نفهم الأذى في نحو: (يجب على المؤمن فعل الخير)، ولا في (حدس على فلان) إذا ظن ظنا لم يحققه، ولا في (حدا عليه) بمعنى أشفق، ولا في (دام على كذا)، ولا في(عزم على كذا)، وقد تكون (على) في الخير كما تكون في الشر كما في الآية: ﴿**يا قومي استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدرارا**﴾ فهذا في الخير، وفي الشر الآية: ﴿**وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم..**﴾، فالسياق هو الذي يحدد الأذى والشر هنا، كما أن السماع اللغوي قد يقضي التعدية بـ (على) دون إفادة الأذى كما في الأمثلة السابقة، وفي أمثلة أخرى كثيرة تذكرها المعاجم القديمة والحديثة، وعلى هذا فليس لازما أن نفهم من قولنا: (ينبغي عليك) ما فهمه مصطفى جواد من معنى، بل إن الذي يفهم هاهنا هو معنى (الوجوب) وحسب، وذلك بحسب سياق اللغة وسياق الحال.

والعجيب بعد هذا أنه لو ورد تعدية الفعل (ينبغي) بـ(على) في كلام أحد البلغاء قديما أوورد في أحد كتب اللغة لراح الذين يخطئونه الآن يتأولونه ويشرحون نكتته وغير ذلك، ولكانوا قالوا - كما نقول الآن - إنه عدّي به لتضمنه معنى (يجب) أو (يلزم)، ولما قالوا كما قال أبو تراب: (ودعوى التضمين لا دليل عليها أي ينبغي عليك بمعنى يجب عليك)،

لاسيما ونحن نعرف أنه حكى الكسائي - كما استشهد بذلك أبو تراب - أنه سمع من العرب: وما ينبغي أن يكون كذا أي ما يستقيم أو ما يحسن)، ولا يخفى هنا أن (يحسن) يشير عموماً إلى معنى قريب من (الوجوب)، وهو مما سهل وسوغ تضمن (ينبغي) معنى (يجب)، ومن ثم تعدى بما تعدى به من حرف إضافة وهو (على) هنا. قال الفيومي في مصباحه: (ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندبا مؤكدا لا يحسن تركه).

ومن أخطاء المحدثين قولهم: (لا يجب عليك فعل هذا) بمعنى: (لا يجوز فعل هذا)، وذلك أن معنى (لا يجب عليك) أنه يجوز عكس المراد، والتعبير الذي يفي بالغرض في هذا هو (لا ينبغي).قال ابن جني: (منه قولهم: مصائب، وهذا مما لا ينبغي همزه في وجه من القياس...)[673]، والمعنى (...لا يجوز همزه...).

وقد خطأ محمد العدناني أيضاً قول ملايين المحدثين من العرب: (لا ينبغي عليه أن يفعل كذا)، ورأى مثل مصطفى جواد أن الصواب (لا ينبغي له أن يفعل كذا)، مستدلاً بأن هذا الفعل ورد في القرآن ست مرات متلوا بحرف الإضافة (اللام) ومسبوقاً بأدوات نفي[674]، وفي هذا نفي لإمكان تطور استعمال هذا الفعل دلالياً وتركيبياً. كما تطورت الكثير من الكلمات وقبلها العدناني من غير أن ترد صور التطور تلك في القرآن بطبيعة الحال، بل استشهد لها بما ورد في بعض كتب اللغة أو في بعض المعاجم، ولو عرف أن صاحب التاج عدى الفعل (ينبغي) بـ(على) بمعنى (يجب)، لكان استدرك

وقال - كما في عبارته الشهيرة في معجمه - و(لكن جاء في التاج.....)، وهو قد استشهد على تصويب بعض الاستعمالات المخطأة حتى بما ورد في مستدرك التاج[675] وحده، ولو رحنا نرفض الاستعمالات اللغوية للكلمات لأنها لم يرد في القرآن مثلها لخطأنا آلاف الاستعمالات الصحيحة التي يؤيدها السماع أو القياس خاصة.

اعتذر من واعتذر عن

قال أبو تراب: (قل اعتذر فلان من التقصير، ولا تقل: اعتذر فلان عن التقصير لأنه يقال في الفصيح: اعتذر من التقصير والذنب لا اعتذر عنهما..)[676]، ثم احتج لقوله هذا بنقول من المعاجم وبعض كتب اللغة، ثم اختتم قوله في هذه المسألة بما قاله مصطفى جواد: (وقد تصحفت (من) إلى (عن) في المصباح المنير مع أن مصحح الطبعة هو الشيخ حمزة فتح الله.. الأديب الكبير المشهور، وإنما تستعمل (عن) مع (اعتذر) ومصدره لإفادة معنى النيابة.

يقال: اعتذر زيد عن عمر من الذنب الذي جناه أو من تقصيره... ومنه ما ورد في مستدرك المعجمات لدوزي(ج 1 ص 107) (ألا اعتذرت لهم عني...لأنه لم يرد لقاءه....). وفي (ن س ل) من لسان العرب «ذكره أبو منصور واعتذر عنه أنه أغفله في بابه فأثبته في هذا المكان»)[677].

وفي هذا التخطيء نظر، ذلك أن (من) و(عن) يتعاقبان

وينوب كل حرف عن الآخر في نصوص اللغة الفصيحة لاسيما القرآن، نحو الآيات: ﴿**أطعمهم من جوع**﴾ أي : عن جوع، و﴿**فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله**﴾ أي: عن ذكر الله، و﴿**هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات...**﴾ و﴿**ألم يعلموا أن الله يقبل التوبة عن عباده..**﴾ أي: من عباده[678]، بدليل قوله تعالى ﴿**فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا..**﴾ و﴿**... ولا يقبل منها عدل...**﴾، وتعاقبت (من) و(عن) على الموضع الواحد في قوله تعالى: ﴿**ثم لأتيهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم**﴾ أي: و(من أيمانهم ومن شمائلهم) والمعنى ابتداء الغاية كما ذكر ابن هشام[679] وجاءت(عن) بمعنى(من) في الآية ﴿**أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا**﴾ أي: نتقبل منهم[680] بدليل الآية: ﴿**ربنا تقبل منا**﴾. وجاءت (من) بمعنى (عن) في قوله تعالى ﴿**فتحسّسوا من يوسف وأخيه**﴾ أي: فتحسسوا عن يوسف وأخيه[681]، وكذا ما في ﴿**ذلك ما كنت منه تحيد**﴾ أي: ماكنت عنه تحيد، وكذا ﴿**يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا**﴾ أي: في غفلة عن هذا[682]، وقال الفراء في الآية: ﴿**يوم يفر المرء من أخيه**﴾: (يفر عن أخيه، و(من) و(عن) سواء)[683]، وذكر أيضا في الآية ﴿**وما أنت بهاد العمي عن ضلالتهم**﴾ أن(عن) بمعنى(من) والمعنى(من ظلالتهم)[684]، وذكر أن (من) بمعنى (عن) في الآية ﴿**فلأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف**﴾[685]، وفي الآية ﴿**سلخ منه النهار**﴾ قال: (معناه سلخ عنه النهار، نرمي بالنهار عنه فتأتي الظلمة)[686]، وفي الآية

(إذا قومك منه يصدون) جاءت (من) مكان(عن)، قال الفراء(هما سواء:منه وعنه)[687].

وفي كلام العرب قيل(لهيت من فلان) أي عنه و(حدّثني فلان من فلان) أي عنه[688].

كما أن ما خطأه أبو تراب متبعاً مصطفى جواد ورد في بعض المعاجم وصوّبه لغويون محدثون، فقد ورد في المصباح المنير للفيومي: (اعتذر عن فعله: أظهر عذره... واعتذرت منه بمعنى شكوته...)، وأما زعم التصحيف في (من) للتحول إلى (عن) في المصباح فلا يمكن الأخذ به في تأول هذه المسألة، إذ من السهل القول به في كثير مما يخالف آراءنا في نصوص المعاجم ونقولها، ونحن نرى هنا أن الفيومي قد ذكر تعدية الفعل (اعتذر) بـ (عن) بمعنى، ثم ذكر بعد ذلك تعديته بـ(من) بمعنى آخر، وهذا مما يبعد ذلك الزعم، وقد أورد (مدّ القاموس) قول المصباح المنير وأقوال المعاجم الأخرى، وجاء في المعجم الوسيط: (واعتذر من ذنبه، واعتذر عن فعله)، واستشهد محمد العدناني بقول الفيومي في تصويب (اعتذر عن ذنبه) وبما ورد في القاموس والمعجم الوسيط وقال: (يضاف إلى هذه المصادر الثلاثة أن كثيراً من الأدباء يقولون: اعتذر عن ذنبه) ثم يضيف: (تجيز لنا المعاجم كلها أن نقول: اعتذر لفلان عني، أي: نيابة عني، ولا يحدث لبس في المعنى إذا قلنا: اعتذرت لزيد عن ذنبي)[689].

وأما إفادة النيابة مع (عن)، وتسمى عند النحاة بالبدل،

فإنما تفهم مع الأشخاص من الناس ولا تفهم مع الأشياء الأخرى كما في الآية: **﴿واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾**، وكما في قولهم: حج فلان عن أبيه وقضى عنه دينا[690]، فلا يمكن على هذا أن تفهم (النيابة) في نحو (اعتذر عن فعله)، فواضح هنا أن (عن) أدت معنى (من) كما أدت (من) معنى (عن) في أمثلة كثيرة سقناها آنفاً.

وهناك استعمال حديث آخر خاص بـ (اعتذر عن) فيه حذف للمضاف وقع حوله نقاش بين لغويي هذا العصر، وهو قولهم (اعتذر النائب عن الحضور). قال نقاد هذا الكلام: إن الصواب هو (اعتذر النائب عن التخلف أو عدم الحضور، أو عدم استطاعة الحضور، لأن المقصود من الكلام هنا هو الاعتذار عن عدم الحضور لا الحضور[691].

وقد اتخذت لجنة الألفاظ والأساليب التابعة لمجمع اللغة العربية القاهري قراراً بشأن هذا الاستعمال هو (يخطئ بعض النقاد قول القائل (اعتذر عن الحضور) على أساس أن الصواب فيه أن يقال (اعتذر عن التخلف) كما أثبتت المعجمات، وترى اللجنة أن الأسلوب المعاصر (اعتذر عن الحضور) جائز أيضا، وأنه يوجه بأن الكلام فيه على حذف مضاف، أي عن عدم الحضور.. أو على أن (عن) فيه للمجاوزة، والمعتذر يعتذر لأنه تجاوز الحضور الذي كان ينبغي ألا يتجاوزه).ولكن المجمع بعد هذا رأى أغلبية أعضائه أن من الخير أن يعتذر المرء عن عدم الحضور[692].

وقد كان على المجمع أن يبقى على إجازته لهذا الاستعمال ولكن ليس على أساس (عن) للمجاوزة، لأنها لا تفهم هنا و(عن) صلة (اعتذر) فلا يمكن على هذا أن يكون الاعتذار عن المجاوزة التي في (عن). والسياق الحالي والعقلي هو الذي يدل على المعنى المقصود في نحو قولهم (اعتذر عن الحضور) إذا لم يحضر، فالمقام يبين أن المضاف المحذوف بقرينة الحال هو (عدم الحضور)، وحذف المضاف أسلوب شائع في العربية والقرآن. انظر مثلاً إلى قوله تعالى **﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾**، فالمصدر السببي مستغنى عنه مفهوم من السياق والتقدير: كراهة أن تضلوا، أو مخافة أن تضلوا[693].

وقف أمامه

قال أبو تراب: (قل وقف تجاه فلان... وقمت بإزائه ووقفت قبالته ولا تقل: وقفت أمامه، لأن معنى قولك: وقفت أمامه أنك وليت ظهرك وجعلت وجهك في ضد وجهته، كما تقول: سرت أمامه.

قال مصطفى جواد: ومن يرد أن يعرف معنى (أمام) فليتذكر وقوف الإمام في الصلاة... فالاسمان من أصل واحد ويدلان على وجهة واحدة،فالإمام يقف أمام المصلين المؤتمين به ويؤمهم أي يوليهم ظهره ولا يستقبلهم، ولذلك ولغيره سُمّي إماماً.

... قال أبو تراب: الأمام نقيض الوراء كقدّام يكون اسما وظرفا وهو من الأسماء الملازمة الإضافة)[694].

وقد تسرع الأستاذ محمد العدناني ووافق على هذا التخطيء، فقال: (ويقولون: حدثته عندما وقف أمامي، والصواب: حدثته عندما وقف تجاهي أو قبالتي أو إزائي، لأن المرء يحدث غيره وهو يواجهه، و(وقف أمامي)، يعني: وقف مديراً لي ظهره، كما يدير الإمام ظهره للمصلين، ولا يحدث إنسان آخر-عادة- إلاّ إذا كان أحدهما يرى وجه الآخر)[695].

إن هذا الكلام يدخل في باب الإسراف في النقد والتخطيء بدون دليل واضح وقاطع، ذلك أن معنى (أمام) لا يفهم منه ما زعموه عند القول: (وقفت أمامه)، فإذا قيل (فلان أمامك) لشخص أعمى مثلا، فهو قدامه وقبالته سواء أكان واقفاً أم قاعداً أم مواجهاً له أم مولياً ظهره له، أما القول(سرت أمامه)، فإن تولية الظهر يستدعيها حدث السير لا مفهوم (أمام)، إلاّ إذا سار بطريقة عكسية، لأنه إذا استبدلنا الفعل (سرت) بفعل آخر لا يتطلب تولية الظهر صح ذلك وأفاد (أمام) ما يفيده (إزاء) و(تجاه) و(قبالة)، نحو (رقصت أمامه)، و(غنيت أمامه) و(أكلت أمامه)....إلخ.

والمعاجم قالت إن (الأمام) ضد (الوراء) ولم تحدد صفة هذا الوراء فإذا كان الشخص واقفاً وراءك، فلا يفترض أن يكون مولياً ظهره أو وجهه، المهم أن يكون واقفاً، وكذا إذا كان أمامك.جاء في مختار الصحاح: الأمام هو القدام، وقال: (وتقول كان أمامه أي قدامه)، وهذا يكون سواء أكان الشخص واقفا أم جالساً.

ثم إن (أمام) من مرادفاته ما أرادوا أن يصححوا به ذلك

الاستعمال المخطأ من ظروف مكانية، جاء في الألفاظ الكتابية للهمداني (باب مرادفات أمام وتجاه) يقال: جلس فلان قبالتك، وتجاهك، وحذوتك، ومقابلتك، ووجاهك، وحذاءك، وحذتك، وتلقاك، وحيالك)[696]. وهذا يوضح ويدل على أن (أمام) و(تجاه) و(قبالة) بمعنى واحد، ولهذا يصح (وقفت أمامه أو تجاهه أو قبالته)، وفي المعاجم: (إزاء: مقابل ومحاذ)، وفي مختار الصحاح (تقول: هو بإزائه أي بحذائه)، وفي المصباح (الإزاء.. هو الحذاء).

وأما ربط مصطفى جواد وأبي تراب ما بين معنى (أمام) و(الإمام) لأنهما من أصل واحد، ففيه نظر، فالذي في المعاجم أن أصل (الإمام) في الغالب من غير (أممت) الرجل، أي جعلته أمامي، بل هو من يؤتم به أي يقتدى به، كما جاء في «المغرب» للمطرزي، والكليات للكفوي، وفي المصباح: (الإمام: العالم المقتدى به، والإمام: من يؤتم به في الصلاة..)، وفي مختار الصحاح: (والإمام الذي يقتدى به وجمعه (أئمة) وقرئ ﴿**فقاتلوا أئمة الكفر**﴾ وأئمة الكفر بهمزتين)، وفي القاموس: (والإمام: ما ائتم به من رئيس أو غيره).

وقد فهم من الإمام في الصلاة المعنيان: التقدم والاقتداء، فأمهم إمامة أي تقدمهم، من ثم اقتدوا به في الصلاة واتبعوه، ووقوف الإمام في الصلاة إنما تطلب أن يوليهم ظهره ولايستقبلهم لأن الصلاة تتطلب ذلك، ولو كان واقفا أمامهم يخطب لاستقبلهم ولم يولهم ظهره. وقوله تعالى

مخاطبا إبراهيم عليه السلام **﴿قال إني جاعلك للناس إماماً﴾** هو بمعنى جاعلك مقتدى به، وأما الإمام في نحو **﴿يوم ندعو كل أناس بإمامهم﴾** فقد فهم الإمام على أنه النبي الذي كانوا يأتمون به أو بمن كانوا يأتمون به، فيقال هاتوا متبعي محمد، ومتبعي إبراهيم، ومتبعي عيسى وموسى...إلخ. أو بالكتاب الذي أنزل عليهم، فيقال، يا أهل القرآن ويا أهل الإنجيل.......... إلخ. وإن كان السياق في الآية يدل على كتاب الأعمال في الدنيا، إذ تتمة الآية **﴿فمن أوتي كتابه بيمينه فأولئك يقرأون كتابهم ولا يظلمون فتيلا﴾**.

وإذا كانت (وراء) ضد(أمام)، في الغالب فإن بعض اللغويين المحدثين يخطئون من يستعمل (وراء) الشيء بمعنى: قدامه، ويقولون: إنها تعني(خلفه)، وهنا يرد الأستاذ محمد العدناني بالقول: (والحقيقة هي أن وراء الشيء يعني خلفه أو قدامه)[697]، واستشهد بالآية: **﴿من ورائهم جهنم﴾** أي: من أمامهم، والآية **﴿وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا﴾** ثم ذكر أن عدة مصادر ذكرت أن وراء الشيء تعني: خلفه أو قدامه منها: أدب الكاتب، والصحاح، ومقاييس اللغة، وفقه اللغة للثعالبي، ومفردات الراغب والمغرب واللسان والمصباح، والقاموس والتاج. ثم استشهد بما ورد في (أضداد) ابن الأنباري: (وراء من الأضداد، يقال للرجل وراءك أي خلفك، ووراءك أي أمامك....)[698]، ولكنه خلص بعد هذا إلى القول (ومع أن هناك إجماعاً على أن وراء الشيء تعني خلفه أو أمامه، فإني أرى أن نكون على حذر شديد عندما نستعملها

بمعنى (أمامه) لأننا نكاد نستعملها جميعا بمعنى خلفه، ولسنا في حاجة إلى أن نلجأ إلى اللبس والغموض)[699].

هذا وقد يرد الظرف المكاني (أمام) دالا على الزمان كما في الآية ﴿**بل يريد الإنسان ليفجر أمامه**﴾ - القيامة (5) -، ولم يرد هذا اللفظ في القرآن إلاّ في هذا الموضع، قال العكبري في معنى هذا الظرف الزماني (المجازي): (ظرف، أي ليكفر فيما يستقبل، استعمل هنا في الزمن المستقبل، فالمعنى ليدوم على فجوره)[700]، وقال أبو حيان: (الأمام ظرف مكان استعير هنا للزمان أي ليفجر فيما بين يديه ويستقبله في زمان حياته)[701]، وقال الطاهر بن عاشور: (وأمام: أصله اسم للمكان الذي هو قبالة مَن أضيف هو إليه وهو ضد (خلف)، ويطلق مجازا على الزمان المستقبل. قال ابن عباس «يكذب بيوم الحساب.... وضمير (أمامه) يجوز أن يعود إلى الإنسان، أي في مستقبله، أي من عمره، فيمضي قدماً راكباً رأسه لا يقلع عما هو فيه من الفجور فينكر البعث فلا يزع نفسه عما لا يريد أن يزعها من الفجور، وإلى هذا المعنى نحا ابن عباس وأصحابه، ويجوز أن يكون (أمامه) أطلق على اليوم المستقبل مجازاً، وإلى هذا نحا ابن عباس في رواية عنه وعبدالرحمان بن زيد، ويكون (يفجر) بمعنى (يكذب) أي باليوم المستقبل)[702]، والمعنى الأول أقرب.

وزّع فيهم وعليهم

قال أبو تراب: (قل: وزع بينهم الجوائز.... ووزعها

فيهم إذا أعطاهم إياها مفرقة، ولاتقل: وزع عليهم الجوائز إذا أعطاهم إياها مفرقة.... نبه على ذلك مصطفى جواد في كتابه.

وذلك لأن وزع بمعنى (فض) و(فرق) و(قسم) فإذا استعملت حرف الجر (على) معه وهي للأذى والتسلط والتكليف و الاستعلاء كان معنى وزع عليهم، جعل عليهم ضريبة وإتاوة وتكليفاً، ومن المعلوم أن الجائزة ليست ضريبة، أعني أنها يعطيها المجيز غيره من مستحقيها ولا يأخذها، يضاف إلى ذلك أن مراد القائل: وزع عليهم الجوائز، هو أنه أعطاهموها، لا أخذها منهم ولا ضربها عليهم.

ثم إن المسموع من فصحاء العرب، والمذكور في كتب اللغة هو أن يقال: وزع الأشياء بينهم أو فيهم إذا أريد أنه فرقها فيهم، وأعطاهم إياها مفضوضة.

جاء في لسان العرب: التوزيع القسمة والتفريق، ووزع الشيء قسمه وفرقه، يقال: ووزعنا الجزور فيما بيننا)[703].

مرة أخرى يسرف أبو تراب في التخطيء متبعا مصطفى جواد في هذه المسألة كما اتبعه في أكثر مسائل (كبواته)، فكلامهما فيه تخطيء للصواب واضح، فقد ورد في المعاجم، ومنها أساس البلاغة: (ووزع المال والخراج توزيعاً: قسمه)، وفي المصباح: (وزعت المال توزيعاً: قسمته أقساماً وتوزعناه: اقتسمناه) وفي المغرب للمطرزي (توزعوا المال بينهم: أي: اقتسموه، ومنه الميراث إنما يتوزع على الأحوال بضم

الأول....)، وإذا كان هذا، فإنه يجوز قياسا تعدية (وزع) بـ(على) قياسا صحيحا لا يرد لأن (فرق) يتعدى بـ(على) و(وزع) قد فسر به، فيكون ذلك من باب حمل الشيء على نظيره كما أقر بذلك أبو تراب نفسه في مادة (تأكد) عندما حمل تعدية الفعل (تأكد) بنفسه على (تبيّن)و(تحقق)، وذكر أن هذا التعدي قياسي[604]، فكذلك هنا، فقد ورد في مسوع اللغة: فرق المال بينهم وفيهم وعليهم، وهذا كثير في نصوص (الحديث) من ذلك (...فأعطاه فقسم منه على رجال) «أحمد بن حنبل 24، 4» و(فقسمها على أصحابه ضحايا) «ابن ماجة أضاح - 7» و(فقسمت خيبر على أهل الحديبية فقسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمانية عشر) «أبو داود: جهاد (143)، ابن حنبل 24، 3» و(لو أفاء الله عليكم مثل سمر تهامة نعما، نعم قسمته عليكم، لقسمته بينكم...) «النسائي: هبه (1)، الموطأ: جهاد (22)، ابن حنبل 184، 2». و(...أن رسول الله النبي(ص) أعطاه غنما يقسمها على أصحابه، صحابته....) «البخاري: أضاح - 7»، و(وركب الناس يقولون أقسم علينا فيأنا) «النسائي هبه (1)،أحمد بن حنبل» 184، 2.

وفي مقاييس اللغة لابن فارس ورد (فأما اليمين فالقسم، قال أهل اللغة: أصل ذلك من القسامة، وهي الأيمان تقسم على أولياء المقتول إذا ادعوا دم مقتولهم على ناس اتهموهم به....)، وفي المصباح: (والقسامة بالفتح الأيمان تقسم على أولياء القتيل إذا ادعوا الدم، يقال قتل فلان

بالقسامة إذا اجتمعت جماعة من أوليا ء القتيل فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم ومعهم دليل دون البينة فحلفوا خمسين يمينا أن المدعي عليه قتل صاحبهم فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمون قسامة).

وجا ء في جواهر الألفاظ لقدامة ابن جعفر: (باب المساهمة والمقاسمة والمعاوضة: وزعت المال بينهم وفرقته عليهم وقسمته.....)[705].

وورد فيه أيضاً: (ويقال: في تقسيطه شطط وفي تقسيمه غلط... وفي قسمته إسراف، وفي توزيعه حيف....)[706]. وجاء في الألفاظ الكتابية للهمذاني: (باب القسمة والتجزئة، يقال: قسمت المال بينهم قسمة، ووزعته بينهم توزيعاً.. وفضضته عليهم فضا)[707]، فيحمل (وزع) على (فض) قياساً.

وفي معجم المترادفات والمتجانسات لروفائيل نخلة اليسوعي ورد: (قسم، فرق، وزع - تقسم، تفرق توزع).

وبناء على ما تقدم يتعجب المرء لتخطيء أبي تراب القول (وزع عليهم الجوائز) على الرغم من إقراره أن (وزع) بمعنى (فض) و(فرق) و(قسم) هو وصاحبه مصطفى جواد، ويزداد عجب المرء حين يرى الثاني يحتج بالزعم أن استعمال حرف الإضافة (على) مع (وزع) - وهي للأذى والتسلط - كان معنى (وزع عليهم): جعل عليهم ضريبة، وهذا غريب، ذلك أننا إذا أخذنا بهذا الزعم كان معنى (قسم عليهم) الوارد في نصوص الحديث الآنفة الذكر، وكذا قول ابن فارس

والفيومي في معجميهما (تقسم على أولياء القتيل)، وكذا قول قدامة ابن جعفر (فرق عليهم) وقول الهمذاني (فضضته عليهم)، كل أولئك بمعنى جعل عليهم ضريبة، وهذا خطأ قبيح جر إليه الاعتقاد أن (على) تفيد في الغالب (الأذى والتسلط والتكليف)، وقد سبق أن بينا أن إفادة هذه المعاني (السلبية) موقوف على بعض الأفعال فقط وبحسب السماع وليس قياساً على كل الأفعال أو أغلبها، ومن الفساد الاعتقاد أن تفيد أحد تلك المعاني (السلبية) في نحو الحديث (أعطاه غنما يقسمها على أصحابه...) أو (وركب الناس يقولون أقسم علينا فيأنا...) كما في البخاري والنسائي.

ويكون من الفساد أيضا تعميم تلك القاعدة الجزئية في نحو قولنا: (عرض عليه) و(اعتمد عليهم) و(توكل عليهم) و(عول عليهم) و(أفاء عليهم) و(طاف عليهم) و(تكلم عليهم) و(وعزم عليه) بمعنى أمره أمراً جداً، و(عرج عليه) و(عتك عليه بخير) وبشر أيضاً، و(عثر عليه) و(أطل عليه) بمعنى أوفى بطلله، و(شهد عليه) و(شرع عليهم) بمعنى دنا وأشرف، و(أسبغ عليه) و(رفرف عليه) بمعنى تحنى عليه ، مع العلم أن معنى (رف به القوم) أحدقوا وأحاطوا، والأمثلة بعد هذا كثيرة جداً تثبت وتدل على أن (على) لا تدل دائما لا على الاستعلاء ولا على الأذى والتسلط، وأن استعمال هذه الدلالات لرد استعمال ما، لا يفيده في المقصود منه لدى المتكلمين به، مسلك خاطئ كثيرا ما يؤدي - كما رأينا - إلى تخطيء الصواب الصريح الواضح الصحة.

ومادام أن (وزع على) مقيس قياساً صحيحاً على (فرق على) و(قسم على) و(فض على) كما رأينا، فإن المعاجم الحديثة سجلت تعدية (وزع) بـ (على) مثل (فرق) و(قسم) مع استعمالاتها الحديثة، ففي المعجم العربي الحديث ورد: (وزع توزيعا المال بينهم: فرقه بينهم، وزع المال عليهم: قسمه عليهم، ووزع الصحيفة أو المجلة أو الكتاب: فرقها على القراء... ووزع المخرج الأدوار: فرقها على الممثلين).

وجاء في «معجمي الحي»: (وزع:... سنجمع الهدايا ونوزعها على الأطفال: نفرقها)، وجاء في المنجد: (وزع المال بينهم: فرقه، ووزع المال عليهم: فرقه....)، واكتفى المعجم الوسيط بشرح (وزع) بمرادفه من الأفعال معدى بـ (على)، فجاء فيه (وزعه: قسمه وفرقه، ووزع الصحيفة أو المجلة أو الكتاب: فرقها على القراء بالبيع أو الاشتراك... ووزع الموسيقار اللحن: فرقه على الآلات المختلفة...)، وقد كان على الوسيط أن ينص صراحة على تعدية (وزع) بـ (على) لأنه الاستعمال القياسي الشائع في لغتنا الفصحى في هذا العصر، مادام أنه قد نص في مقدمته ودستوره على أنه يسعى إلى تسجيل لغة العصر.

أحاطوها بكذا

قال أبو تراب: (يقولون: أحاطوا المحادثات بالكتمان، وهذا خطأ.. والصواب (أحاطوا الكتمان بالمحادثات) كقولك: أحاطوا المكان بالحواجز وأحاطوا الحديقة بالأشواك، لأن المحاط

به هو المكان، فكذلك (المحادثات) هي التي أحيطت بالكتمان، لا (الكتمان) أحيط بالمحادثات، ففي هذا التعبير ينعكس المراد....

قال مصطفى جواد في كتابه : قل أحاطوا الكتمان بالمحادثات.. وينبغي إحاطتهم الكتمان بالمحادثات، ولا تقل: أحاطوا المحادثات بالكتمان، وينبغي إحاطتهم المحادثات به)[708].

ولكن يمكن تخريج هذا الأسلوب المخطا على أنه أسلوب القلب المعروف في اللغة والنحو، والذي ذكره ابن هشام في القاعدة العاشرة من الأمور الكلية، وهي: (من فنون كلامهم القلب)، وقال تحتها: (وأكثر وقوعه في الشعر.... ومنه في الكلام «أدخلت القلنسوة في رأسي» و«عرضت الناقة على الحوض» و«عرضتها على الماء»، قاله الجوهري وجماعة منهم السكاكي والزمخشري، وجعل منه **﴿ويوم يعرض الذين كفروا على النار﴾**، وفي كتاب التوسعة ليعقوب ابن أسحاق السكيت إن: «عرضت الحوض على الناقة» مقلوب، وقال آخر: لا قلب في واحد منهما، واختاره أبو حيان، ورد على قول الزمخشري في الآية....

.. وقال ثعلب في قوله تعالى: **﴿ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه﴾**: إن المعنى اسلكوا فيه سلسلة، وقيل إن منه: **﴿وكم من قرية أهلكناها فجاء ها بأسنا﴾**، و**﴿ثم دنى فتدلى﴾**.... ونقل الجوهري في **﴿فكان قاب قوسين أو أدنى﴾** أن أصله قابي قوس، فقلبت التثنية بالإفراد، وهوحسن إن

فسرا القاب بما بين مقبض القوس وسيتها أي طرفها ولها طرفان، فله قابان...

.. وقيل في **﴿فعميت عليكم﴾**: إن المعنى فعميتم عنها... وفي **﴿مآ إن مفاتحه لتنوء بالعصبة﴾**: إن المعنى لتنوء العصبة بها أي لتنهض بها متثاقلة، وقيل الباء للتعدية كالهمزة أي لتنيء العصبة، أي تجعلها تنهض متثاقلة)[709].

وقال الثعالبي في فصل (القلب): (من سنن العرب القلب في الكلمة وفي القصة.... وأما القصة... فكقول الفرزدق...

وتشقى الرماح بالضياطرة الحمر

أي و تشقى الضياطرة الحمر بالرماح، وكما يقال: أدخلت الخاتم في إصبعي، وإنما هو إدخال الأصبع في الخاتم، وفي القرآن: **﴿مآ إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة﴾** وإنما العصبة أولوا القوة تنوء بالمفاتيح)[710].

وقال الكفوي في حديثه عن القلب الكلامي: «والقلب أيضا :هو أن تجري حكم أحد جزأي الكلام على الآخر. والقلب: إما قلب إسناد نحو (لكل أجل كتاب) أي لكل كتاب أجل، **﴿ويوم يعرض الذين كفروا على النار﴾** أي تعرض النار عليهم، أو قلب العطف نحو **﴿تولى عنهم فانظر﴾** أي فانظر فتول، **﴿ثم دني فتدلى﴾** أي تدلى فدنى، لأنه بالتدلي مال إلى الدنو. أو قلب تشبيه نحو: **﴿قالوا إنما البيع مثل الرّبا﴾** إذ الأصل بالعكس لأن الكلام في الربا..... وقلب الإعراب في

الصفات كقوله تعالى: ﴿**عذاب يوم محيط**﴾ إذ المحيط هو العذاب ومثله: ﴿**في يوم عاصف**﴾ لأن العاصف صفة اليوم...»[711].

وقيل أيضا بالقلب في قوله تعالى: ﴿**فضحكت فبشرناها بإسحاق**﴾ فقال بعضهم: معناه: ضحكت سروراً بالبشرى، فقدّم وأخر كقوله ﴿**ثم دنى فتدلّى**﴾[712].

وفي آية سورة القصص: ﴿**مآ إن مفاتحه لتنوء بالعصبة**﴾ ذكر أبو حيان أن أبا عبيدة قال: (هو مقلوب وأصله: لتنوء بها العصبة أي تنهض)[713]، ثم قال: (والصحيح أن الباء للتعدية... وروي معناه عن ابن عباس وأبي صالح والسدي وتقول العرب ناء الحمل بالبعير إذا أثقله، قال ابن عطية: ويمكن أن يسند (تنوء) إلى (المفاتح) لأنها تنهض بتحامل إذا فعل ذلك الذي ينهض بها، وذا مطرد في (ناء الحمل بالبعير) ونحوه فتأمله)[714].

وقال الطاهر بن عاشور: (ويظهر أن الباء في قوله (بالعصبة) باء الملابسة أي أن تثقل مع العصبة الذين يحملونها فهي لشدة ثقلها تتثقل مع أن حملتها عصبة أولو قوة، وليست هذه الباء للسببية... ولا كمثال صاحب الكشاف: ناء به الحمل، إذا أثقله الحمل حتى أماله، وأما قول أبي عبيدة بأن تركيب الآية فيه قلب، فلا يقبله من كان له قلب)[715].

وقال الفراء في (معاني القرآن) عن هذه الآية: «وقد قال

رجل من أهل العربية: ما إن العصبة لتنوء بمفتاحه فحول الفعل إلى المفاتح».

إذن يمكن القول في استعمال المحدثين للفعل (أحاط) في قولهم: (أحاطوا المحادثات بالكتمان) ما قيل فيه في الآية: **﴿إني أخاف عليكم عذاب يوم محيط﴾**، فإذا عاد الوصف (محيط) على (اليوم) كان في الكلام قلب وتحويل للنعت إلى غير منعوته، إذ (المحيط) هو (العذاب) كما ذكر صاحب الكليات، وقيل المراد: محيط بالناس ما فيه من الأهوال، وكما قيل في (أدخلت الخاتم في إصبعي)، ويقال بالقلب ههنا إذا كان قصد المحدثين أنهم أحاطوا الكتمان بالمحادثات، ولكن قصد المحدثين غير ذلك، فهم يريدون أن الكتمان سيّج المحادثات وأحاط بها حتى لا يتسرب من مضمونها شيء، تماما كما يقولون: أحاطوا المكان بالحواجز أو الحديقة بالأشواك، فـ (المحادثات) هي بمنزلة (المكان) أو (الحديقة)، والغريب أن أبا تراب فهم هذا، غير أنه أخطأ في المقارنة بين الاستعمالين حين قال: (والصواب: أحاطوا الكتمان بالمحادثات، كقولك: أحاطوا المكان بالحواجز.... لأن المحاط به هو المكان فكذلك (المحادثات) هي التي أحيطت بالكتمان، لا الكتمان أحيط بالمحادثات)، هذا عجيب، فلو أردنا إجراء تطابق بين التعبيرين على الشكل الآتي لزاد العجب:

-أحاط المحادثات بالكتمان ⟵ المحاط به المحادثات

-أحاط الحديقة بالأشواك ⟵ المحاط به الحديقة

- أحاط المكان بالحواجز ⟵ المحاط به المكان

أما الصواب الذي نادى به فيقابله ذانك التعبيران على النحو الآتي:

-أحاط الكتمان بالمحادثات ← المحاط به الكتمان

-أحاط الأشواك بالحديقة ← المحاط به الأشواك

-أحاط الحواجز بالمكان ← المحاط به الحواجز

وهذا لا يجوز كما هو واضح، لأن المحادثات لا تحيط بالكتمان ولا الحديقة بالأشواك ولا المكان بالحواجز.

وأما استشهاده بالمثل القائل: (حسبك من القلادة ما أحاط بالعنق) مستدلاً بأن القلادة هي التي تحيط بالعنق ولا يتصور إحاطة العنق بالقلادة قط، فغير مقبول، لأن المعنى في المثل يختلف عن المعنى في العبارات المذكورة آنفاً، إذ إن حرف الإضافة (الباء) في المثل معناه التعدية، لأنا نقول-كما جاء في أفعال السرقسطي -: حاط الشيء حوطاً، وأحاط به: بمعنى استدار به، فيكون (الشيء) مفعولاً به صريحاً في الأول وغير صريح في الثاني، أما الباء في (أحاط الشيء بالشيء) كما في الجملة محل التخطيء، فالباء للآلة أو الاستعانة، ولهذا يكون معنى (أحاطت القلادة العنق) مثل (حاطت بالعنق) أو (أحاطت بالعنق)، وتكون القلادة هي الفاعل، أما إذا أردنا جعل شخص ما هو الفاعل لـ (أحاط) و(القلادة) هي آلته في ذلك (أو سببه على حد تعبير ابن مالك)، أدخلنا الباء عليها وقلنا: (أحاط فلان العنق بالقلادة)، يبين هذا أنه لا يجوز حذف الباء هنا كما يجوز في (أحاطت القلادة العنق).

وأما قوله: (ولا يتصور إحاطة العنق بالقلادة قط)، فإن فيه نظر من جهة اللفظ، ذلك أن العرب من سننها في الكلام كما أسلفنا القول على لسان فقهاء اللغة، أنها قد تقلب المعنى إذا أمن اللبس وفهم المقصود نحو (أدخلت القلنسوة في رأسي) و(خرق الثوب المسمار)، فاللغة هنا خضعت للعرف ولم تخضع لمنطق العقل، وهذا يسري على اللغة الآن كما سرى عليها فيما مضى.

وأما قول مصطفى جواد: (إن الأصل في الجملة المذكورة آنفا حاط الكتمان بالمحادثات... فإذا أدخلنا همزة التعدية الثانية قلنا أحاط فلان الكتمان بالمحادثات، وينبغي لإحاطتهم الكتمان بالمحادثات، ولا يجوز قلب المعنى بأن يقال: أحاطوا المحادثات بالكتمان، فمعنى ذلك أن المحادثات صارت كالحائط للكتمان و ليس ذلك بالمراد، بل هو عكس المراد)[716]، فمردود، فالهمزة في(أحاط) ليست للتعدية، لأنا نقول (حاطه وأحاطه) و(أحاط به وحاط به) كما في (المصباح) وأفعال السرقسطي وغيرهما، وليس معنى عبارة المحدثين - كما بينا - أن المحادثات صارت كالحائط للكتمان بل العكس هو المراد، لأنهم، أرادوا أن يجعلوا الكتمان حائطا يحيط بالمحادثات، كما نقول: أحاط المزرعة بالحائط، ونقيس عليه أحاط المحادثات بالكتمان، فالكتمان شبيه بالحائط يتسور المحادثات، وليس يصح شيء في الأذهان إذا احتاج النهار إلى دليل.

الحال من اسم الجيل

قال أبوتراب: (ومن الأخطاء الشائعة بين الكتاب استعمالهم لكلمات على أنها (حال) في الإعراب مع أنها غير متنقلة الصفات ولا مشتقة، ومعنى الانتقال: ألا تكون ملازمة للمتصف بها نحو (جاء زيد راكباً) فراكباً وصف متنقل لجواز انفكاكه عن زيد بأن يجيء ماشياً فكذلك الحال.

لذلك كان قولهم: تجمع الناس بمسجد الخيف عرباً وفرساً وهنوداً. خطأ لأن العرب والترك والفرس والأهاند أجيال من الناس لا تتبدل، فالإتيان بها حالا في درج الكلام مناف لذلك، والصواب استعمالها بدلاً كأن تقول: تجمع الناس بالخيف من منى عربهم وتركهم وفرسهم وهنودهم وهلم جرا)[717].

ثم استشهد بكلام لمصطفى جواد كعادته رأى فيه أن الحال من اسم الجيل لا تجوز بدعوى أن الحال متبدلة واسم الجيل صفة لازمة لا تتبدل نحو العرب والأكراد، وخطأ قول الناس اليوم: (احتفل أهل العراق عرباً وأكراداً وتركماناً) و أوجب الرفع على البدلية في أسماء الجيل هذه، أي القول: احتفل أهل العراق عربهم وأكرادهم وتركمانهم، لأن العرب جيل من الأجيال الكبيرة الشهيرة، وإذا عددنا العرب حالا هنا جاز أن يكونوا أنفسهم غير عرب في موضع آخر، والعرب لا يتبدلون بغير العرب والأكراد لا يصيرون قوما آخرين والتركمان لا ينقلبون عربا ولا أكرادا ولا غيرهم[718].

وقد تعرض الدكتور مصطفى جواد للنقد في هذا

التخطيء من لدن محمد عبدالمطلب البكاء الذي قال: (إن الذي ذكره الدكتور مصطفى جواد في هذه المسألة لا يخلو من نظر فـ (عرباً) هنا ليست حالا لأن الغالب في الحال أن تكون وصفا مشتقا وإن كان جامدا تكلفوا رده بالتأويل إلى المشتق.

وعلى تقدير جواز مجيء الحال جامدة باطراد كما يرى الدكتور مصطفى جواد فإن (عرباً) و(أكراداً) و(تركماناً) لا تعرب حالاً، والأصوب: نصبها على أنها تمييز يؤيد ذلك:

1 - أن الدكتور مصطفى يرى أن التمييز منقول من الجر بـ(من) أو بـ (في)، فقولهم (عندهم عشرة دنان زيتاً) تقديره (من زيت)، وقولهم: (هو أوسع منه علماً) تقديره (في علم)[719]، فيكون تقدير العبارة: (احتفل أهل العراق من عرب وكرد وتركمان).

2 - رأي أكثر أعضاء (لجنة الأصول) في المجمع العلمي العراقي أن التعبير المحدث (احتفل الشعب عرباً وأكراداً) صحيح على تخريجه تمييزا للنسبة على نحو قوله تعالى: ﴿**واشتعل الرأس شيبا**﴾ وأصله (اشتعل شيب الرأس). واستشهدت اللجنة بقول جرير:

فقال أرى ناراً يشب وقودها   بحيث استفاض الجزع شيحاً وغرقدا

وقوله الآخر:

مشق الهواجر لحمهن مع السرى   حتى ذهبن كلاكلاً وصدورا

وقول المتنبي:

ملك سنان قناته وبنانه　　　يتباريان دماً وعرقاً ساكبا

وقوله الآخر:

قد بلوت الخطوب حلواً ومراً　　　وسلك الأيان حزناً وسهلا

وقول مهيار:

زعماء على الملوك إذا ما　　　اعتوروا الملك ناصحاً ومشيرا[720]

والجدير بالملاحظة هنا أن الشاهد الثاني لجرير هو من شواهد سيبويه في (الكتاب)، وصف فيه الشاعر رواحل أهزلها دؤوب السير في الهواجر مع الليل، حتى ذهبت لحوم كلاكلها و صدورها ونحلت، وكأنه أراد بالكلاكل أعلى الصدور فلذلك ذكر معه الصدر، أو يكون قال ذلك على سبيل الترادف، وشاهده نصب (كلاكلاً وصدوراً) على الحال على حد عبارة سيبويه، وهو إنما يريد التمييز، وكثيرا ما يعبر سيبويه عن الحال بالتمييز لوقوعهما نكرتين بعد تمام الكلام، كما فعل في قوله: (هذه جبتك خزا) فسمى الخز حالا، ويعني أنها لم تنصب على التشبيه بالظرف[721] ويفهم من كلام سيبيويه على هذا البيت النصب على الحال قال: (وأما قول جرير:

فإنما هو على قوله: ذهب قدماً، وذهب آخراً)[722]. وقال النحاس في شرح عبارة سيبويه: (فإنه نصب (كلاكلاً وصدوراً) كنصب قولك: ذهب فلان قدماً، أي ذهب على هذه الحال، وإنما يصف إبلاً (مشق لحمهن): أذهب لحمهن)[723].

وذكر أبو حيان هذا الشاهد في باب التمييز فقال:

«وذهب ابن الطراوة وتلميذه السهيلي إلى أن (تصبب زيد عرقاً) و(تفقأ زيد شحماً) انتصب على الحال لا على التمييز وقد أفصح سيبويه بلفظ الحال في قوله: ذهبن كلاكلا وصدورا»(724)، وقال في تفسيره في شرحه للآية ﴿**ولا تذهب نفسك عليهم حسرات**﴾: (وقال الزمخشري ويجوز أن يكون حالاً كأن أصلها صارت حسرات لفرط التحسر كما قال جرير:

مشق الهواجر لحمهن مع السرى حتى ذهبن كلاكلاً وصدورا

يريد رجعن كلاكلا وصدورا، أي لم يبق إلاّ كلاكلها وصدورها، ومنه قوله:

فعلى إثرهم تساقط نفسي حسرات وذكرهم لي سقام

...، وما ذكر من أن (كلاكلها وصدورها) حالان هو مذهب سيبويه، وقال المبرد هو تمييز منقول من الفاعل أي حتى ذهبت كلاكلها وصدورها)(725).

وهذا الكلام على موضع (كلاكلاً وصدوراً) في بيت جرير وما فيه من خلاف يدل على التداخل الذي قد يكون أحياناً بين الحال والتمييز، وهناك منصوبات اختلف فيها النحاة أهي تمييز أم هي حال؟ منها المنصوب الذي يرى كثيرا في جمل التعجب والمدح والذم، نحو (لله دره فارساً)، فقال نحاة هو حال بدليل أنه مشتق في غالب الأحيان نحو (ما أعظم خالداً عالماً)، والتمييز لا يكون إلاّ جامداً، وقال آخرون، بل هو تمييز، لأنه يبين الجهة التي جرى منها التعجب أو المدح أو الذم، فقولنا

(لله دره فارساً) يعني (لله ذره من جهة فروسيته)، وهذه وظيفة التمييز الأساسية، ثم إنه على تقدير (من) فنقول: (لله دره من فارس)، والحال ليست على تقدير (من) بل على تقدير (في)، أما مجيئه مشتقا أحيانا ففسروه بأنه في حقيقته صفة لجامد محذوف كان هو التمييز، فلما حذف نابت صفته عنه، والأصل: (لله دره رجلا فارساً). هذا وقد اتفق أغلب النحاة على أن هذا التمييز ليس محمولا عن شيء، فليس أصله المبتدأ ولا الفاعل ولا المفعول به، بل هو كلمة جديدة تضاف إلى الجملة لكشف جهة غامضة في نسبة التعجب إلى المتعجب منه[726].

ويرى الأستاذ عباس حسن أن المعنى في هذه الأمثلة على التمييز أوضح وبه أكمل فقال: (وإنما يكون التمييز في مثل (لله در خالد فارساً) من تمييز النسبة إذا كان المتعجب منه (وهو المميز) اسما ظاهرا مذكورا في الكلام كهذا المثال، أو كان ضميراً مرجعه معلوم، نحو: يا له رجلاً... فالضمير هنا - وهو الهاء - معروف المرجع، فإن جهل المرجع وجب اعتبار التمييز من تمييز المفرد لأن الضمير مبهم، فإفقاره إلى التمييز ليكون مرجعاً يبين ذات صاحبه ويوضح حقيقته، أشد من افتقاره إلى بيان نسبة التعجب إليه..)[727].

وفي قوله تعالى: **﴿والله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين﴾** اختلف النحاة في إعراب الوصف (حافظاً)، فهو حال عند النحاس حال من الله عز وجل، وقال بعض أهل النظر إن (حافظاً) لا ينصب على الحال، لأن (أفعل) لابد له من بيان،

ولو جاز نصبه على الحال لجاز حذفه، ولو حذف لنقض بيان الكلام وصار اللفظ: فالله خير، فلا يدرى معنى الخير في أي نوع هو؟

وجواز الإضافة يدل على أنه ليس بحال، ونصبه على البيان أحسن كنصب (حفظ) في قراءة (خير حافظاً)، وهو قول الزجاج وغيره[728]. وقال أبو حيان: «وانتصب (حفظاً) و(حافظاً) على التمييز والمنسوب له الخبر هو حفظ الله والحافظ الذي من جهة الله، وأجاز الزمخشري أن يكون حالا وليس بجيد لأن فيه تقييد (خير) بهذه الحال»[729] وقال العكبري: (وهو تمييز... وقيل هو حال ويقرأ (حفظاً) وهو تمييز لا غير)[730].

وعود إلى مسألتنا في الاستعمال الحديث (تجمع الناس.. عرباً وتركاً...) أو (احتفل أهل العراق عربا وأكرادا...) ننتهي فيها إلى أن هذا الاستعمال مقبول لا غبار عليه، لأنه يجوز فيه نصب اسم الجيل على أنه تمييز لأنه في المعنى على تقدير (من) البيانية، إذ معنى الكلام (تجمع الناس.. من عرب وكرد...) و(احتفل أهل العراق من عرب وكرد.....) فالنصب على التفسير بـ (من) التي للبيان وهو معنى التمييز، والرفع على البيان بالبدلية، والبدل هو لبيان حقيقة الذات كما يقول النحاة، كلاهما هنا لبيان الذات لا الهيئة التي هي وظيفة الحال، ورفض هذا الاستعمال الحديث كما هو واضح تعسف ظاهر.

تأسّست المدرسة

قال أبو تراب: (ومن الأخطاء الشائعة أيضاً قولهم: تأسست هذه المدرسة في سنة كذا، وتأسس هذا البناء أو المسجد في زمن فلان، والصواب أن يقال: أسست هذه المدرسة في السنة الأولى من حكم فلان وأسس هذا المسجد على عهد فلان.

قال تعالى: **﴿لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه.﴾**...)[731].

ثم استشهد كعادته بصاحب (قل ولاتقل) فقال: (قال مصطفى جواد: وهذا الفعل وأمثاله تؤيد دعواي بأن المطاوعة المزعومة في اللغة حديث خرافة، فإن العربي الفصيح لم تطاوعه نفسه على أن يقول: تأسس المسجد والمدرسة، وإنما يقول أسس المسجد والمدرسة... وعلى ذلك يقاس.

وذلك لأن الفعل (تأسس) خاص بما يقوم بنفسه والمدرسة وأشباهها لا تقوم بأنفسها، أعني أنها لا تكون كوناً طبيعياً كالنبات والبشر والحيوان...

ولذلك لم تستعمل العرب قط الفعل (تأسس) وإنما هو في اللغة العامية، لأن اللغة العامية فقدت الفعل المبني للمجهول منذ عصور كثيرة....)[732].

وقد رد على هذا التخطيء من وجهين: أولهما أن فعل المطاوعة من (فعّل) هو (تفعّل)، وعليه يصح القول: (تأسست المدرسة)، وثانيهما: أن المجاز العقلي (الذي هو إسناد الفعل

أوما في معناه إلى غير ما هو له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي) هو من أساليب العربية الشائعة، فكما أنك تقول: استقبلت المدينة حاكمها، وأنت تقصد أن سكان المدينة هم المستقبلون (مجاز عقلي علاقته المكانية)، وكما أنك تقول: (كان المنزل عامراً، وكانت حجره مضيئة) وأنت تقصد أن المنزل معمور وأن حجره مضاءة (مجاز عقلي علاقته المفعولية)، كذلك تستطيع القول: تأسست المدرسة، كما تقول: أسست المدرسة[733].

والتجوّز في الإسناد الذي يقوم عليه المجاز العقلي هو أن يسند الفعل أو ما دل على معناه إلى غير الفاعل الحقيقي، والبلاغيون يشترطون في التجوز أن تكون هناك علاقة وقرينة، وفي المجاز العقلي الذي يقوم مقام الفاعل الحقيقي، إما أن يكون مصدر الفعل أو اسم الفاعل أو اسم مفعوله أو زمانه أو مكانه أو سببه، وهذه أمور يسميها البلاغيون ملابسات الفعل، أي أنها بينها وبين الفعل ارتباط وعلاقة، فالفعل إما أن يلابس الفاعل أو المفعول به، أو المصدر أو المكان أوالزمان أو السبب، ولهذا كانت علاقات المجاز العقلي المشهورة ستاً: (الفاعلية المفعولية المصدرية، السببية، المكانية، الزمانية).

فمن إسناد المبني للفاعل إلى المفعول به الآية: ﴿**فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية**﴾، فهنا أسندت الصفة (راضية) إلى (العيشة) على سبيل المجاز العقلي، وهي في الحقيقة مفعول للرضا، فهي مرضية لا راضية، وفي هذا المجاز مبالغة في النعيم الذي أعده الله تعالى للمؤمنين.

ومن إسناد المبني للفاعل إلى المصدر قولهم: (فلان ثارت ثورته وجد جده) وقد أسند في الأمثلة ما حقه أن يسند إلى الفاعل إلى المصدر. ومن إسناد المبني للفاعل إلى الزمان قولهم: (نهار صائم وليل قائم) فقد أسند الصوم والقيام في هذين المثالين إلى زمانهما وهما النهار والليل على سبيل المجاز العقلي للمبالغة في تمام الصيام وحسن القيام، والعلاقة الزمانية. ومن إسناد المبني للفاعل إلى المكان قولهم: (نهر جار وطريق سائر) فأسند الجري إلى النهر والسير إلى الطريق، وهذا من المجاز العقلي على سبيل المبالغة، والعلاقة المكانية.

ومن إسناد المبني للفاعل إلى السبب قولهم: (بنى الأمير المدينة) وحقيقته بنى العمال المدينة بأمر الأمير، فإسناد (البناء) إلى (الأمير) مجاز عقلي علاقته السببية لأن الأمير هو من أمر ببنائها. ومن أمثلة علاقة الفاعلية قولهم: (سيل مفعم) فمفعم (اسم مفعول) يرفع (نائب فاعل) الذي هو في الأصل مفعول به ها هنا، والمفعم هو المملوء، والسيل في الحقيقة مالئ للوادي، وحقيقة الكلام (أفعم السيل الوادي) ولكن المتكلم هنا تجوز في الإسناد وذلك بإسناده (مفعم) إلى (السيل) فجعل الفاعل(السيل) نائب فاعل أي جعله مفعولا به، فقال (سيل مفعم) أي سيل مملوء على سبيل المجاز العقلي لعلاقة الفاعلية.

إذن كل نسبة وضعت في غير موضعها بعلامة فهي مجاز عقلي تامة كانت أو ناقصة[734]، وكذلك ما نحن فيه في مسألتنا هذه في نحو قولنا (تأسس المسجد) فهو من باب

نسبة الفعل إلى غير فاعله في الأصل، إذ المسجد يؤسسه في الواقع البناؤون، فهذا القول وأشباهه هو مما جرى على غير الأصل على سبيل المجاز العقلي.

انصاع للأمر

قال أبو تراب: (يقولون: (فلان انصاع لأمر فلان) وهذا من الأخطاء الدارجة التي لم يسلم منها الكتاب والخطباء، والانصياع لا يدل على الإذعان للأمر، لأن هذه المادة تدل على التفرق والتصدع.

قال ابن فارس في مقاييس اللغة: الصاد والواو والعين أصل صحيح وله بابان: أحدهما يدل على تفرق وتصدع والآخر إناء...)[735].

وقد تبين مما أسلفنا أن الانصياع لا يؤدي المعنى المراد منه فاستعمال أذعن له أو ائتمر بأمره أو أطاع أمره خير من ذلك، والإذعان كلمة قرآنية قال تعالى: **﴿وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين﴾** أي منقادين خاضعين...

وفي تذكرة الكاتب: وكثيرا ما يبنون (انفعل) من أفعال لم يسمع فيها بالمعنى الذي أرادوه أو لم يسمع منها قط، فيقولون: انصاع لمشورته وانفسد من معاشرته، وانكدر عيشه وانشغل عنه فكل ذلك خطأ لأن معنى انصاع رجع مسرعا...أما انفسد وانكدر وانشغل فلم تسمع قط)[736].

وقد جارى محمد العدناني أبا تراب في هذا التخطئ

فقال: (ويقولون انصاع فلان لرأي أبيه، والصواب: إنقاد لرأي أبيه، أو أطاع أباه وعمل برأيه، لأن الفعل(انصاع) معناه: انقفل راجعاً مسرعاً - تفرق (مجاز)- انصاع القوم: مروا سراعاً (مجاز) »[737].

وقال أمين ناصر الدين: «قال كاتب: (انصاع فلان لكلام صديقه) فهذا الفعل (انصاع) يستعمله أكثر الكتبة بمعنى أطاع، فيخطئون لأن معناه: (انفتل راجعاً مسرعاً ومرّ) فكأن الكاتب قال: (انفتل فلان راجعاً مسرعاً ومرّ لكلام صديقه) فمن لا يضحك إذا سمع هذا التعبير..)[738].

وتعقيباً على هذا التخطيء الغريب الذي يحاول أصحابه أن يرجعوا باللغة القهقرى إلى قرونها الأولى، أبدأ بالقول: إنهم قد أشاروا في نقدهم لاستعمال هذا الفعل لدى المحدثين إلى أن مجيئه بدلالته المحدثة وهي (الانقياد والإذعان) شائع فاش ليس لدى عامة الكتاب والمتكلمين فحسب بل لدى الخاصة من كتاب وأدباء وخطباء ربما من وزن طه حسين أو المازني أو العقاد أو هيكل أو الرافعي، فأبو تراب اعترف بذلك في بداية نقده لقولهم (انصاع للأمر)، فقد ذكر أنه لم يسلم من استعماله الكتاب والخطباء، وإنه لمن الخطأ الواضح تخطيء ملايين الكتاب والأدباء والمتكلمين في استعمالهم للفظ بدلالة قد تبدو محدثة، أي لم يرد النص عليها في المعاجم فقد بينا من قبل، ونعيد هنا أن الدلالة تتطور بعدة طرق ومسارب والكيّس الفطن من اللغويين من يستطيع تفسير كيفية نشوء الدلالة المحدثة، إما عن طريق المجاز أو غيره،

ومن أسهل الأشياء وأيسرها القول إن استعمال هذا اللفظ بهذه الدلالة خطأ لأنها لم ترد في المعاجم، فقد أوضحنا من قبل خطر الاعتماد على مقياس عدم الورود في المعاجم، واللغة حية متطورة أبدا ويجب الاحتفال بالدلالات الجديدة لهذا العصر كما احتفل اللغويون قديماً بالدلالات الجديدة في عصرهم.

وإنه لمن الخطأ القول عن هذا المعنى أو عن تلك الصيغة إنها لم تسمع قط، كما قال أسعد داغر في (تذكرته) عن (انفسد وانكدر وانشغل)، فهل اطلع على كل نصوص اللغة أو هل بلغه كل كلام العرب حتى يقول ذلك، إن هذا الحكم خاطئ لأن فيه اقتفاء لما ليس له به علم، فكلام العرب أكبر من أن يحاط به.

وعود إلى استعمال (انصاع) بمعنى (أطاع و أذعن)، إن بين أحد المعاني القديمة له وهو (انفتل راجعاً) والذي ذكره الجوهري في صحاحه والقاموس وغيرهما من المعاجم القديمة، وهذا المعنى (المحدث) لصلة واضحة، جاء في (متن اللغة) لأحمد رضا: (انصاع فلان: انفتل راجعاً فهو منصاع) ومن السهل اليسير هنا أن نوجد الصلة المجازية بين الرجوع والانصياع والطاعة والاذعان، قال الزمخشري في بداية حديثه عن المعاني المجازية لمادة (رجع): (ومن المجاز خالفني ثم رجع إلى قولي وصرفني ثم رجع بكلمتي)، ولا ريب أن المخالفة ضد الطاعة، قال تعالى: **﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم..﴾**، قال الطاهر بن عاشور في تفسير المخالفة في الآية: (والمخالفة: المغايرة في

الطريق التي يمشي فيها بأن يمشي الواحد في طريق غير الطريق الذي مشى فيه الآخر، ففعلها متعد، وقد حذف مفعوله هنا لظهور أن المراد الذين يخالفون الله، وتعدية فعل المخالفة بحرف (عن) لأنه ضمن معنى الصدود، كما عدي بـ (إلى) في قوله تعالى: ﴿**وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه**﴾ لما ضمن معنى الذهاب، يقال خالفه إلى الماء إذا ذهب إليه دونه، ولو تركت تعديته بحرف جر لأفاد أصل المخالفة في الغرض المسوق له الكلام.

وضمير (عن أمره) عائد إلى الله تعالى، والأمر ما تضمنه قوله ﴿**لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً**﴾، فإن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده، فكأنه قال: اجعلوا دعاء الرسول الامتثال في العلانية والسر)[739].

و(رجع) في اللغة (رجوعاً) إذا عاد بعد ذهاب، ولهذا فإن الدلالة التي أسبغها المحدثون على (انصاع) ولها صلة بالرجوع كما وضحنا آنفاً، تقترب من معنى(الطاعة) وتختلف عنها في كونها إذعاناً بعد مخالفة، فانصاع: رجع إلى (الامتثال) بعد(ذهاب ومخالفة)، ذلك أن الطاعة قد تكون لأول وهلة من دون أن يسبقها عصيان، و(العصيان) في اللغة مخالفة، ففي (أمثال الميداني)، (شق فلان العصا): يضرب مثلا لمفارقة الجماعة ومخالفتهم كما قال صاحب المصباح.

إذن استعمال المحدثين - كتاباً وأدباء ومثقفين وخطباء - لـ (انصاع) بمعنى(أذعن) إضافة إلى أنه مقبول

من جهة كونه تطورا دلاليا، هو صحيح من جهة صلته بالمعنى القديم كما دللنا على ذلك في إطار العلاقة المجازية، ونضيف هنا ما قاله قدامة بن جعفر في (باب الرجوع): (رجع وآل... وآب... وحار... وأناب.... وراع.... وفاء)[740].

... (والإبل تريع إلى الراعي بعد التفرق.... وراع إلى صاحبه.... وأناب إلى ربه.... وكرّ بعد ذهابه...)[741].

والغريب بعد هذا أن لا تسجل المعاجم الحديثة هذا المعنى الشائع المتداول الآن بكثرة لدى الأدباء وفي وسائل الإعلام وفي كل قطاعات اللغة الأخرى كالمعجم الوسيط الذي أخذ على نفسه أن يسجل المعاني المحدثة الشائعة، وكالمنجد الذي سجل كثيراً من المعاني المحدثة تمشياً مع لغة العصر، فهذا المعنى المحدث أولى بالتسجيل والشرح من المعاني القديمة الميتة غير المستعملة، فلا أحد يقرأ الآن أو يسمع الفعل (انصاع) مستعملا بمعنى (انفتل راجعاً)أو (تفرق) أو (مر مسرعاً)، فهذه المعاني من أوابد المعاجم القديمة، ماذا يفعل الشداة عندما يريدون معرفة معنى هذا الفعل بعد أن قرأوه وسمعوه كثيراً في وسائل الإعلام وفي كتابات الأدباء، وذلك بالرجوع إلى المعاجم (الحديثة) فلا يجدون المعنى الحديث المتداول الذي أصبح الآن جزءاً من معجم العربية الحديثة شاء المتزمتون الجامدون أم أبَوْا.

ولم أجد إلاّ معجماً واحداً سجل هذا المعنى المحدث المتداول وهو (معجمي الحي) للأستاذ سهيل حسيب سماحة، وحسنا فعل لأنه بذلك يكون وفيا لما سطره من خصائص لمعجمه هذا في مقدمته على صعيد المادة خاصة، إذ قال:

«على صعيد المادة يحاول (معجمي الحي) الاكتفاء من مفردات اللغة العربية بما هو أكثر تداولاً وتواتراً في لغة اليوم الحية، ومن المعاني الممكنة بما هو شائع مألوف)، وهو قبل هذا انتقد المعاجم إزاء تلبية حاجة التلاميذ والطلاب في الاطلاع على معاني ألفاظ لغتهم فقال: (وهكذا ظل تلاميذنا وظل طلابنا ينفرون من المعاجم عامة، ويستثقلون مراجعة المعجم العربي خاصة، وهم في ذلك يتذرعون بذرائع شتى، فمن ضخامة القاموس وصعوبة نقله من البيت إلى المدرسة إلى ترهل المادة تضيع معه المفردات الحية في خضم من المفردات المهجورة الميتة إلى غموض في التفسير وجفاف.... ومن هنا نشأت فكرة وضع معجم معتدل.... سهل التداول، واضح العرض والتفسير طريف الأسلوب حي الصياغة يلبي حاجة الناشئ.... فيغدو رفيق دراسته ومطالعته... من هنا كانت ولادة معجمي الحي).

ويقول هذا المعجم في شرح هذه اللفظة: (انصاع: علينا أن ننصاع لأوامر الخير: أن نطيعها).

ومن الغريب بعد هذا أن ينتهي أبو تراب إلى القول: (وقد تبين مما أسلفنا أن الانصياع لا يؤدي المعنى المراد منه...)، مع أنه ذكر قول الجوهري في صحاحه: (وانصاع أي انفتل راجعاً)، وذهل عن أن الرجوع يؤدي مجازاً إلى معنى الإذعان والطاعة بعد مخالفة كما بينا في التعليق على عبارة (الأساس) في (رجع)، وكان عليه أن يتبين الصلة المجازية بين (الرجوع) و(الإذعان) من خلال (أساس البلاغة) وقد استشهد

بكلامه عن (الصاع). وحتى وإن لم تتبين الصلة بين المعنيين كان ينبغي عليه أن يشير فقط إلى أن هذا المعنى محدث وشائع لدى الأدباء والكتاب وغيرهم في هذا العصر.

رضوخ

قال أبو تراب: ومن الأخطاء الشائعة استعمال كلمة (الرضوخ) في غير موضعها، فهم يقولون: فلان رضخ للأمر، ويعنون أنه خضع له،والكلمة لا تؤدي هذا المراد لأنها تدل على الكسر والإعطاء، وهيهات مابين هذا وذاك.

وقرأت في كتاب أحمد أبو الخضر منسى «حول الغلط والفصيح على ألسنة الكتاب» ص 12، قال: سمعنا من يقول من كتابنا.. قد أخذ طريقه نحو الرضوخ لسنن الله بمعنى الخضوع، بل كاد هذا الاستعمال يتغالب على الأقلام وهذا خطأ شنيع، فإن الرضوخ في اللغة لا معنى له إلاّ العطاء والمنح، فالصواب أن يقولوا: خضع أو أذعن أو امتثل)(742).

ثم تناقض أبو تراب بعد هذا في كلامه، فهو بعد أن أكد أن لا صلة بين المعنى القديم (الكسر والإعطاء) والمحدث (الرضوخ)، ورأى أنه هيهات ما بين هذا وذاك، رجع عنه وقال: (وكأنهم شبهوا المرضوخ وهو المكسور بالخاضع لفعل الراضخ هو الكاسر، ولكن هذا الاستعمال غير وارد)(743).

ووافق العدناني على هذا التخطيء فقال: (ويقولون: رضخ لمشيئته، والصواب: عنا لمشيئته أو خضع لها، لأن من

معاني (رضخ)... رضخ له من ماله: أعطاه، رضخ النوى والحصى وغيرها من اليابس: كسرها - رضخ به الأرض: ألقاه عليها بعنف، - رضخت التيوس: أخذت في النطاح، فشدخت رؤوسها)[744].

والذي قيل في تخطيء (انصاع) آنفاً يقال في تخطيء (رضخ) بمعناه المحدث الذي هو شائع في استعمال المحدثين كتابا وأدباء ومثقفين، حتى إنه ورد في شعر الشاعر الكبير المرحوم مهدي الجواهري المصدر (الرضوخ):

يا أيّها الجبل الراسي به أنَفٌ من الرضوخ ومن أن ينحني شمم

ولقد حاول أبو تراب سلوك المنهج اللغوي السليم في مناقشة هذه الدلالة المحدثة وذلك عندما حاول إيجاد السبيل المجازي الذي تطورت من خلاله الدلالة القديمة، أي عن طريق النقل ولكنه نكص عن هذا المسلك السليم واستدرك بأن هذا المعنى المحدث غير وارد، وكأن اللغة جامدة لا تتطور دلالتها.

ومواصلة لهذا المنهج السليم نقول إن العلاقة أو الصلة واضحة جداً بين (أعطى وكسر) و(خضع)، فالصلة المجازية يمكن ملاحظتها من خلال الرجوع إلى المعجم الفريد في ذلك وهو (أساس البلاغة)، فقد ورد فيه في شرح المعاني المجازية للفعل (أعطى): «ومن المستعار: أعطى بيده إذا انقاد»، فهذا كلام صريح في أن الإعطاء يحمل معنى الانقياد والخضوع. فأين كلام أبي تراب: (هيهات ما بين هذا وذاك)، وأما (كسر) فقد بين هو بنفسه العلاقة بينه وبين الخضوع، وورد في

الأساس ما يؤكده: (وكسرت خصمي فانكسر، وكسرت من سورته...... ورأيته متكسراً: فاتراً، وفيه تخنث وتكسر..... وبعينه كسرة من السهر أي انكسار وغلبة نعاس....ورجل ذو كسرات: يغبن في كل شيء....). وفي المصباح: (كسرت القوم كسراً: هزمتهم).

وفي الألفاظ الكتابية للهمذاني في باب (خذل المتكبر): (تقول: طأمنت من نخوته، وكسرت من زهوه، وأقمت من صوره)[745].

وفي القاموس للفيروزبادي: (الإعطاء: المناولة.. والانقياد...)، وهذا صريح في أن (أعطى) يأتي بمعنى انقاد أي خضع، وفي اللسان (أعطى البعير إذا انقاد)، وإذا كان (رضخ) بمعنى (أعطى)، فإن (أعطى) صريح في معنى الانقياد والخضوع، فأين هذا من قوله: (هيهات ما بين هذا وذاك)، ويأتي (راضخ) بمعنى أعطى وهو كاره كما في اللسان والقاموس، بمعنى قريب من (أعطى وهو خاضع).

هذا وقد سجل المنجد هذه الدلالة المحدثة لـ (رضخ) فقال: (رضخ رضخاً له، خضع، ورضخ للحق أذعن)، فاعترف بهذا المعنى الذي نجده في لغة ملايين العرب في بداية هذا القرن وهو زمن صدور هذا المعجم الحديث المشهور، ويكون بذلك قد سلك المنهج اللغوي السليم في علم المعجم، إذ إن مهمة المعجم ليست هي تسجيل المعاني القديمة وحسب بل إن المقدم على ذلك هو تسجيل المعاني المعاصرة له حتى يكون بحق ممثلا للعصر الذي ألف فيه وإلاّ ما الفائدة من صنعه؟

وسجّل (معجمي الحي) كعادته هذا المعنى المحدث (المولد) فقال: (رضخ: من لا يرضخ للحق، يرضخ للقوة: يخضع).

وقال الأستاذ هادي العلوي معلقا على استعمالات (الرضوخ) في العربية المعاصرة: (الرضوخ، له في القاموس عدة معان مهجورة كلها الآن، وقد استعمل في معنى جديد لا علاقة له بأي من تلك المعاني وهو: الخضوع والاستسلام، فيقال: رضخ لأمر أي خضع وانقاد له، ويجب أن لا تتجاوز المفردة في المعجم الحديث هذا المعنى، وتترك المعاني الأخرى للقواميس القديمة أو التاريخية الحديثة باعتبارها مراجع لأهل الاختصاص)[746]، وفي بعض هذا الكلام نظر، ذلك أنا بينا آنفا الصلة الواضحة والقوية بين المعنيين القديمين لهذا اللفظ والمعنى المحدث، إذ قد بينا أن (الإعطاء والكسر) يدلان مجازاً على الخضوع والانقياد كما في المعاجم القديمة نفسها لاسيما (الأساس).

ويرى الدكتور ميشال إسحاق أن لفظ (رضخ) جاز - بمعناه الأصلي وهو الكسر - في المجال المعنوي إلى معنى (الإجبار)، ومنه (المراضخة: العطاء على كره)، ثم إلى معنى العطية عامة أو العطية الصغيرة وهي مما يدل على عدم الرضا، أما قولهم: (فلان يرتضخ لكنة أعجمية، إذا نشأ مع العجم يسيرا ثم صار مع العرب فهو ينزع إلى العجم في ألفاظ من ألفاظهم، لا يستمر لسانه على غيرها ولو اجتهد)، فيرى أن معنى (الإجبار) فيه واضح، لأنه مكره على تلك اللكنة،

وهكذا في معنى (الرضوخ) معنى إكراه الإرادة دون قناعة[747].

اصطحب فلاناً واستصحبه

قال أبو تراب على طريقة مصطفى جواد: (قل: استصحب فلانا في السفر ولا تقل: اصطحب فلاناً في السفر، وذلك لأن المراد بهذه الجملة هو : جعله إياه صاحباً ورفيقاً في السفر كما هو صاحبه في الحضر، والفعل الذي يؤدي هذا المعنى هو استصحب، مثل استبدل واستعمل واستحجب، يعني اتخذ بدلاً وعاملاً وحاجباً، وأصل استصحب دعا إلى الصحبة، ثم توسع في استعماله، كاستخرج فأصله دعا إلى الخروج، ذكره مصطفى جواد)[748].

ثم فرق بين (استصحب) و(اصطحب) على غرار شرحه آنفا فقال: (أما اصطحب فهو فعل اشتراك، جاء في لسان العرب: واصطحب الرجلان وتصاحبا ، واصطحب القوم: صحب بعضهم بعضاً....

فاصطحب إذن يساوي تصاحب ولا يصدر إلاّ من جهتين أو أكثر منهما مثال ذلك: (اصطحب الرجلان، واصطحب الرجال) أي تصاحب الرجلان وتصاحب الرجال)[749].

وفي هذا الكلام نظر، ذلك أن صيغة (افتعل) من الناحية الوظيفية أولى وأكثر استخداماً في معنى (الجعل والاتخاذ) من صيغة (استفعل). قال ابن الحاجب: (واستفعل للسؤال غالباً إما صريحاً نحو استكتبه، أو تقديراً نحو

استخرجه، وللتحول نحو استحجر الطين)[750]. وقال الحملاوي في صيغة (افتعل): « (اشتهر في ستة معان: أحدها الاتخاذ كاختذم زيد، واختدم: اتخذ له خاتماً وخادماً)[751]. وقال ابن الحاجب: (وافتعل للمطاوعة غالباً..... وللاتخاذ...)، قال الرضي شارحاً: (قوله للاتخاذ، أي لاتخاذك الشيء أصله،... نحو امتطاه: أي جعله لنفسه مطية....)[752]، وقد يوافق (افتعل) (استفعل) وظيفيا في الاستعمال كما تذكر كتب الصرف[753].

وفي القاموس المحيط للفيرزبادي: (وأصحبته الشيء: جعلته له صاحباً، وفلاناً حفظه كاصطحبه...)، وقد يدل (اصطحب) على المشاركة في الاستعمال القديم للعربية كما سجلته المعاجم القديمة، وكان الأصل أن يدل على هذا المعنى صيغة (تفاعل) فنقول (تصاحب الرجلان).

وقد تدل (اصطحب) على معنى الحفظ والرعاية، وهذا لايتعارض وما يدل عليه من الاتخاذ والجعل للصاحب ملازما كـ (استصحب)، لأن (الصحبة) تدل على الحفظ والحماية. قال الهمذاني في (باب الصحبة): (تقول فلان في صحبة فلان، وفي ناحيته، وكتفه ولوذه، وداره، وفيئه، وظله،وعقوته، وجنابه)[754]، ومن (اصطحب) شخصاً، أي جعله صاحباً، فهو ملزم بحمايته ورعايته وملازمته، ومن هنا كان الاستعمال الحديث لـ (اصطحب). جاء في المعجم الوسيط (اصطحب فلاناً: اتخذه صاحباً، ويقال: اصطحب القوم: صحب بعضهم

بعضاً) فتكون هذه الصيغة دالة على معنيين: الاتخاذ أو الجعل، والاشتراك. وجاء في المعجم العربي الحديث: (اصطحب اصطحاباً: جعله رفيقاً وصاحباً - واصطحب الرجلان: تصاحبا) فعبرت (اصطحب) عما عبرت عنه (تصاحب)، مع ما عبرت عنه من (جعل واتخاذ) كما في (الأساس): (واصطحبوا وتصاحبوا).

وفي (معجمي الحي): (اصطحب: يحب جدي أن يصطحبني في النزهة: يتخذني صاحباً)، هذا و ليس من وظيفة المعجم أن يبين كل ما تدل عليه صيغ المادة الواحدة من معان فقد يغفل المعجم دلالة بعض الصيغ، وذلك فيه كثير.

والمعنى القديم لـ (استصحب) وهو الملازمة كما قال ابن فارس: (وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه)، هو ليس المعنى الدقيق الذي يفهم من صيغة (اصطحب) فالملازمة غير (اتخذه صاحبا)، فقد اتخذ شخصاً صاحباً بدون أن ألازمه، فـ(الصحابي) يسمى كذلك إذا لقي النبي صلى الله عليه وسلم ولو أعمى بعد النبوة[755].

وحتى معنى المشاركة الذي تفيده صيغة (اصطحب) بالإضافة إلى (تصاحب) تصحح الاستعمال الحديث مع تغيير بسيط في التركيب، إذ يمكن القول: (اصطحب فلانا في السفر) و(اصطحب هو وفلان في السفر)أو (اصطحبا في السفر) أي صاحب أحدهما الآخر في السفر بمعنى (قارنه) لأن أصل معنى(ص ح ب) المقارنه والمقاربة. قال ابن فارس:

(الصاد والحاء والباء أصل واحد يدل على مقارنة شيء ومقاربته، من ذلك الصاحب)، ومن الشواهد القديمة لهذا اللفظ قول يزيد بن الحكم يعاتب أخاه:

أراك إذا استغنيت عنا هجرتنا وأنت إليا عند فقرك منضوي

فلم يغوني ربي فكيف اصطحابنا ورأسك في الأغوى من الغي منغوي

ضحك عليه

قال أبو تراب: «وفي محاورات الناس: فلان ضحك على فلان، وهم لا يعنون بذلك السخرية والاستهزاء وإنما يريدون الخداع والتضليل..»[756]. وكأن أبا تراب لا يوافق على استعمال الناس اليوم (ضحك على) بمعنى (خدع وضلل). و(الضحك) أصله في اللغة - كما يذكر ابن فارس - أنه دليل الانكشاف والبروز. ويقال في باب الضحك: الأضحوكة، وهو ما يضحك منه، ورجل ضحْكة: يضحك منه.

وضحك منه وبه: سخر، وفي المصباح: (ضحك من زيد وضحك به... إذا سخر منه أو عجب فهو ضاحك... وضُحكة... يكثر الناس الضحك منه فهو من صفات الناس....).

وفي المنجد: (ضحك منه وبه وعليه.... الضحكة من يضحك عليه الناس، الضحكة أيضا من يضحك على الناس، الأضحوكة، ما يضحك منه...).

وكأني بالناس عندما قالوا (ضحك عليه) بمعنى (خدعه) كأنهم ضمنوه معنى الفعل (دسّ) عليه، لأن من معاني (خدع) الأساسية أن يظهر الخادع خلاف ما يخفيه مريدا المكروه كما في الآية: **﴿وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله﴾**، فاستعير (الضحك) في كلام الناس اليوم للخداع والتضليل عن طريق تعديته بـ (على)، كما استعير قديماً للسخرية كما في الآية: **﴿وكنتم منهم تضحكون﴾**، واستعير أيضا للتعجب، وبه فسر في الآية: **﴿وامرأته قائمة فضحكت﴾**. قال الراغب: (وضحكها كان للتعجب بدلالة قوله تعالى: **﴿أتعجبين من أمر الله﴾**، ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى: **﴿أألد وأنا عجوز﴾**، إلى قوله (عجيب).....).

وشيوع ضحك عليه بمعنى (خدعه) و(ضلله) يوجب على المعاجم الحديثة أن تسجله، فتذكرأن (ضحك منه): سخر منه، و(ضحك عليه): خدعه، مع الإشارة إلى أن هذا الاستعمال الأخير مولد.

هذا وقد انتقد العدناني استعمال (ضحك عليه) بمعنى (سخر منه) بدعوى أن الصواب: ضحك منه[757]، وأنا أقول إن الاستعمال الحديث قد خصص كل حرف إضافة بمعنى كما بينت آنفاً، فلا يجوز البتة نقد هذا بهذا، إذ الاستعمال المخطأ له دلالة مختلفة عن الاستعمال الآخر الذي حصروا فيه - خطأ - الصواب.

دلالـة الصفة المشبهة

قال أبو تراب: (الصفة المشبهة لا تصاغ من فعل متعد.... بل لا تصاغ إلاّ من فعل لازم نحو طاهر القلب وجميل الظاهر، ولا تكون إلاّ للحال فلا تقول زيد حسن الوجه غداً..)[758].

وفي هذا الكلام نظر، فالصفة المشبهة قد تصاغ من الفعل المتعدي كما تصاغ من الفعل اللازم الذي هو الأصل فيها، فقد تصاغ من المتعدي صوغا سماعيا كرحيم وعليم وسميع، وقد تصاغ من المتعدي على وزن (فاعل) إذا تنوسي المفعول به، وصار فعلها في اللازم القاصر، مثلا فلان قاطع السيف، وسابق الفرس، ومسمع الصوت ومخترق السهم، كما تصاغ من الفعل المجهول مرادا بها معنى الثبوت والدوام: كمحمود الخلق، وميمون النقيبة، واسم الفاعل كما هومعروف يصاغ قياسا من اللازم والمتعدي مطلقاً[759].

وأما دلالة الصفة المشبهة الزمنية، فيمكن القول إنه لا زمان لها،أي هي مفرغة من الزمن، لأنها تدل على صفات ثابتة، والذي يتطلب الزمان إنما هي الصفات العارضة (المتنقلة)، وقد تدل الصفة المشبهة على الماضي إذا كانت هناك قرينة دالة عليه كأن تقول: (كان سعيد حسنا فقبح)[760]، فدلالة (حسنا) هي الماضي بقرينة (كان) و(قبح).

وثبوت المعنى أو (الحدث) لصاحبه في الصفة المشبهة

يشرحه الأستاذ عباس حسن بأنه في كل الأزمنة ثبوتا عاما (ما عبرنا عنه آنفا بالتفرغ من الزمن)، أي أن الاعتراف بتحققه شامل الأزمنة الثلاثة المختلفة، فلا يختص ببعض منها دون الآخر، بمعنى أنه لا يقتصر على الماضي وحده ولا على الحال وحده و لا على المستقبل وحده كذلك، ولا تقتصر على زمنيين دون انضمام الثالث إليهما، فلابد أن يشمل الأزمنة الثلاثة بأن يصاحب موصوفه فيها، فوصف شخص بالجمال ثابت متحقق في كل الأزمنة، فالجمال لا يفارق صاحبه «وإن فارقه لسبب طارئ كمرض أو خوف أو شيخوخة،فزمن المفارقة أقصر من زمن الملازمة الطويلة التي هي بالدوام أشبه»[761].

وفي حاشية الصبان أول باب «الصفة المشبهة» صرح بأنها قد تكون للماضي وحده أو للحال وحده أو للمستقبل كذلك وساق مثالاً هو: (كان زيد حسناً فقبح، أو سيصير حسنا أو هو الآن فقط حسن).

والصفة المشبهة الأصلية مشتقة في الغالب من مصدر الفعل الثلاثي اللازم، فحقها أن تكون كفعلها ترفع فاعلاً حتما ولا تنصب مفعولاً به، لكنها خالفت هذا الأصل وشابهت اسم الفاعل المتعدي لواحد، وصارت مثله ترفع فاعلها حتماً، وقد تنصب مفعولا يسمى الشبيه بالمفعول به «وهذا من أسباب تسميتها بالصفة المشبهة باسم الفاعل المتعدي لواحد، أما غير المتعدي فلا تشبهه لأنها تعمل النصب في الشبيه بالمفعول نحو (إنما يفوز برضا الناس الحلو القولَ، الكريم الطبعَ، الشجاع القلبَ»[762].

ويرى النحاة أن الصفة المشبهة تشتق من الفعل اللازم حقيقة، أو من المتعدي الذي هو في حكم اللازم وفي منزلته، نحو (هذا فارع القامة عالي الرأس) وفعلهما (فرع) و(علا) وكلاهما متعد، ولكن مجيء الصفة المشبهة منهما عند إرادة الثبوت جعلهما بمنزلة الفعل اللازم، لأنها لا تصاغ من المتعدي إلاّ على هذا الاعتبار الذي يجعله بمنزلة اللازم[763].

هذا، وقد يصير اسم الفاعل صفة مشبهة إذا أريد منه النص على الثبوت والدوام مع قيام قرينة تدل على ذلك بالرغم من بقائه على صورته الأصلية، وتجري عليه أحكام الصفة المشبهة، ولا يجوز إضافة اسم الفاعل إلى مرفوعه إلاّ إذا أريد منه الثبوت والدوام، وقامت القرينة على هذا، فيصير صفة مشبهة تجري عليه أحكامها، ومنها، أن يحكم عليه باللزوم فلا ينصب المفعول به الأصيل ولو كان فعله متعدياً[774].

ومن هذا نوع مأخوذ من فعل متعد لمفعول به واحد، والراجح في هذا النوع جواز انتقاله إلى معنى الصفة المشبهة بشرط أن يكون اللبس مأموناً (وهو التباس الإضافة للفاعل بالإضافة للمفعول به)، فإذا لم يؤمن اللبس لم تجز الإضافة، كقولهم :فلان راحم الأبناء، نافع الأعوان، يريدون أن أبناءه راحمون وأعوانه نافعون، فإذا كان المقام مقام مدح الأبناء والأعوان جاز لدلالة المقام على أن الإضافة للفاعل، كصدورها ممن يرد على قول القائل (ليس أبناء فلان مفطورين على الرحمة، ولا أعوانه بمطبوعين على النفع)، ففي هذا المثال وأشباهه مما يحذف فيه المفعول به ويؤمن فيه اللبس لقرينة

لفظية أو معنوية يجوز في السببي ككلمة (الأبناء) وكلمة (الأعوان)، إما الرفع على أنه فاعل للصفة المشبهة وهي (راحم ونافع)، وإما النصب على أنه شبيه بالمفعول، وإما على الجر على الإضافة، وفي الإضافة يكون المفعول به محذوفاً، وقد كان معمولاً لاسم الفاعل قبل إضافته لفاعله، وقبل أن يصير بها صفة مشبهة، ويصح ذكر هذا المفعول به في الرأي الراجح - مع إعرابه شبيهاً بالمفعول به - مثل (فلان راحم الأبناء الناس) و(نافع الأعوان أفرادا كثيرة)[765].

وفي اشتقاق الصفة المشبهة من الفعل اللازم، قال صاحب الكليات: (الصفة المشبهة تجيء أبداً من اللازم فإذا أريد اشتقاقها من المتعدي يجعل لازما بمنزلة فعل الغريزة، وذلك إلى (فعُل) بالضم ثم تشتق منه، كما في: رحيم ورفيق ورفيع)[766]، وهذا مجرد تأويل لإمكان اشتقاق الصفة المشبهة من الفعل المتعدي.

مغترض ومغرض

يخطئ أبو تراب متابعاً مصطفى جواد من يستعمل (المغرض) بدل (المغترض) فيقول: (قل فلان مغترض ولا تقل: مغرض، فالمغرض هو شاد الغرض أي حزام الرحل أو المالئ، أو المضجر أو العاجن، وكل هذه المعاني بعيدة من اتخاذ الغرض أي الهدف.

قال مصطفى جواد: ومما يستغرب شيوع المغرض مع أنها

لم تقض الغرض، والعزوف عن (المغترض) الذي هو الكلمة الصحيحة الفصيحة)[767].

ولكن صوب هذا الاستعمال غير واحد من اللغويين المحدثين، فمجمع اللغة العربية القاهري أجاز في معجمه الوسيط القول: أغرض الرجل، بمعنى جعل لقوله أو فعله غرضا فهو مغرض.

واستند على هذا التصويب الدكتور إميل يعقوب ومحمد العدناني في تصويب هذا الاستعمال الحديث[768]. بل وخطأ العدناني من يقول: هذا رجل (مغترض)، أي لقوله أو فعله غرض، لأن معنى تغرض الغصن: انكسر ولم يتحطم، وانتهى إلى القول معقبا على من يخطئ من يقول (هذا رجل مغرض): (ولكن مجمع اللغة العربية بالقاهرة زاد على معاني (أغرض الرجل) معنى خامساً، هو أن لفعله أو قوله غرضا لذا قل: هذا رجل مغرض، ولا تقل: هذا رجل متغرض)[769].

وكذا أجاز المنجد القول (مغرض) بمعنى الهادف إلى غرض ما. وفي الأساس: غرضت إلى لقائك، وعدي بـ (إلى) لتضمنه معنى (اشتقت) و(حننت).

والغرض في اللغة: الهدف الذي يرمي إليه، ومنه قول ذي الأصبع العدواني:

أجعل مالي دون الدنا غرضاً وما وهى مِلأمور فانصدعا

(الغرض) هنا هو هدف الرمي، يريد أنه يجعل ماله

وقاية عرضه، وملأمور: من الأمور، وكثيراً ما يحذفون النون من (من) عند الألف واللام لالتقاء الساكنين، وهذا موافق لما تنطق به العامة في بلادنا في مثل هذا مما له أصل صحيح في لغة العرب[770]. وأيضاً قول بشر بن أبي حازم:

أثرن عجاجة فخرجن منها   كما خرجت من الغرض السهام

فالغرض هنا الهدف[771].

وفهم غرضه، أي قصده كما جاء في مختار الصحاح، وأغرض الغرض أصابه.

وأما قول أبي تراب عن معاني (المغرض) و(هي الغرض أو المالئ أو المضجر أو العاجن)، إن هذه المعاني كلها بعيدة من اتخاذ الغرض أي الهدف، فمردود من ناحيتين. الأولى: من جهة التطور الدلالي، إذ ليس هناك مانع من تطور المعنى في كلمة (المغرض) ليضاف إليها معنى خامس أو سادس أو أكثر من ذلك مادام أن هناك مسارب مختلفة تتغير من خلالها دلالة اللفظ كالتعميم والنقل، كما وضحنا ذلك من قبل. الثانية: من جهة الاشتقاق، فيمكن اشتقاق (أغرض) في الاستعمال من اسم المعنى (المصدر): (الغرض) بمعنى (الجعل) أو (الاتخاذ)، بمعنى جعل غرضا لفعله أو قوله، أو اتخذ غرضاً.

هذا، وقد ذكر (دوزي) لفظ (مغرض) ضمن مستدركاته على المعاجم العربية بمعان لم تسجلها تلك المعاجم منها: متحيز، منتفع أو مهتم، مصلحي، ثم مرادفة (استهدف)، ثم ذكر أن (المغرض) هو الذي يصيب الهدف أو يصل إليه.

وأضاف أيضا إلى لفظ (الغرض) معاني أخرى منها: الإصابة، سهم أو حصة، عزم وتصميم، عمل مناسب لشخص ما، السبب أو الدافع، والمصلحة أو المنفعة، الحاجة.

العُضو والعضُد

قال أبو تراب: (إطلاق العضو على فرد من جماعة اصطلاح جديد ليس له مستمسك بالاستعمال العربي القديم، فلو أبدل به العضد لكان خيراً، فيقال: فلان عضد في الجماعة، وهؤلاء أعضاد بدل عضو و أعضاء، لأن العضو عظم وافر بلحمه ونحو ذلك، وأما العضد فهو المعين الذي لا يفارق، وهي كلمة قرآنية: **﴿وما كنت متخذ المضلين عضدا﴾**، وقال **﴿سنشد عضدك بأخيك﴾**، ويقال هو عضدي وهم أعضادي)[772].

ثم أضاف: (وهم إذ يقولون: فلان عضو في المجمع يعنون به المعين العامل، فالعضد له أليق تسمية وصفية، وأطبق على معناهم ومرادهم، أما قوله عليه السلام: المسلمون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسحر، فذاك مثال وحدة الكيان، ومرادنا بيان عمل الأركان ومن فهم الفرق بينهما رشد)[773].

إن دعوى أبي تراب هذه بخصوص صحة وجواز استعمال (عضو)و(أعضاء) في العربية المعاصرة والدعوة إلى استعمال (عضد) بدل (عضو) فيها نظر من عدة نواح :

- منها أن إطلاق العضو على فرد من جماعة له أصل في الاستعمال العربي القديم، ففي (المقاييس) يقول ابن فارس في مادة (عضو): (العين والضاد والحرف المعتل أصل واحد يدل على تجزئة الشيء، من ذلك العضو والعُضو، والتعضية أن يعضي الذبيحة أعضاء....)، وهذا يبين صحة إطلاق (العضو) على فرد من الجماعة، لأنه جزء منها، والعضو (الجزء) كما هو واضح من كلام ابن فارس، و(عضى الشاة) كما قال الرازي في (مختاره): (جزأها أعضاء)، وفي المعجم الوسيط: (العضو: جزء من مجموع الجسد كاليد والرجل والأذن)، وهذا يوافقه ما ورد في (فقه اللغة) للثعالبي في الباب الخامس عشر: «في الأصول والرؤوس والأعضاء والأطراف وأوصافها»[774]، وذكر تحته سائر الأعضاء من شعر وحاجب وعين وشفاه وأسنان وفم ولسان وأذن وعنق وصدر وثدي وبطن و ذكر وفرج وأست وعرق ولحم وعظم وجلد وغير ذلك، وهذا يعني أن (العضو) ليس معناه: (عظم وافر بلحمه ونحو ذلك)، وحسب كما زعم أبو تراب بل يعني كما رأينا الأجزاء الأخرى من البدن أيضا والعظم جزء منه واللحم أيضاً.

ويبين ذلك أن (الشِلو) يرادفه (العضو) ولهذا تشرحه المعاجم به، فقد ورد في القاموس (الشِلو بالكسر: العضو....)، وفي مختار الصحاح: (الشِلو عضو من أعضاء اللحم..... وأشلاء الإنسان أعضاءه بعد البلى والتفرق...). كما تفسر أيضاً (الجوارح) بالأعضاء.جاء في مختار

الصحاح: (وجوارح الإنسان: أعضاءه التي يكتسب بها)، فتأمل واعجب من كلام أبي تراب. وفي القاموس: (والجوارح... أعضاء الإنسان التي تكتسب)، وفي «الأساس»: (وبئس ما جرحت يداك، أي عملتا وأثرتا، وهو مستعار من تأثير الجارح ومنه جوارح الإنسان وهي عوامله من يديه ورجليه...). وجوارح الإنسان - وهي أعضاء كما في الصحاح والقاموس - تتعاضد كلها وتتضافر لدى الإنسان في أداء وظائف الحياة الأساسية.

وأما الحديث: (والمسلمون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى سائر الجسد بالحمى والسهر)، ففيه أن كل جزء من أجزاء جسم الإنسان هو عضو وليس العظم الوافر بلحمه فحسب، ولا يعنينا هنا أن هذا الحديث مثال وحدة الكيان، ومن أراد أن يجعل من الحديث بيان عمل الأركان، صح له ذلك لأن كل عضو في الجسد مختص بعمل ما أي أنه ركن فيه، ولكن التكامل يحصل بعد ذلك في أداء الوظيفة الكبرى وهي الحياة، كالكبد له وظيف خاصة به في الجسد وكذا القلب وكذا الطحال وغير ذلك، ولكن لا يعمل كل عضو منها منعزلا عن الآخر، فإذا أصيب عضو تأثر العضو الآخر بدرجة ما.

وهناك أحاديث أخرى كثيرة تبين معنى (العضو) في اللغة، منها: (أهدي له عضو من لحم الصيد) «النسائي: منسك»(79)، (يعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار) «البخاري: كفارات - 6»، (على كل من أعضاء بني آدم صدقه) «أحمد بن حنبل: 447/2، 525»، (فغسل كل عضو

منه غسلة واحدة) «أحمد بن حنبل: 336/1، (أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يسجد على سبعة أعضاء) «البخاري: أذان 137،133»، (باب ديات الأعضاء) «الدارمي: ديات 18»، (إذا أصبح ابن آدم فإن الأعضاء كلها تُكفّر اللسان..) «الترميذي: زهد 61». فهذه الأحاديث تبين أن المعاجم التي اكتفت في شرح العضو بالقول (كل عظم وافر من الجسد قاله في مختصر العين...) كالمصباح أو (كل لحم وافر بعظمه) كما في القاموس، قد قصّرت كثيراً في الشرح، وقد كان صاحب (مختار الصحاح) مصيباً عندما قال عن (العضو): (بضم العين وكسرها: واحد الأعضاء)، لأنه معروف بأنه كل جزء من أجزاء الجسد كما هو في منقول اللغة، وكما وضّحه ابن فارس في مقاييسه.وقد قال محقق (القاموس) المرتب على طريقة (المصباح) و(الأساس) الأستاذ الطاهر أحمد الزاوي في هامش المعجم: (ولا يسمى نحو القلب والكبد عضواً إلاّ لنحو تغليب، ذكره ابن حِجر في شرح العباب)، وهذا فيه نظر لأن العضو يشمل كل جزء من أجراء جسم الإنسان، مثال الشلو، وكما يفهم من تعضية الشاة، أي تجزئتها أجزاء، والقلب والكبد من أبرز ما يعضى من أحشاء الشاة.

أما (العضد) الذي دعا أبو تراب إلى استعماله بدل (العضو) في الدلالة على فرد من جماعة، فمعناه في اللغة: ما بين المرفق إلى الكتف كما في (المصباح) و(القاموس)، ويطلق على الناصر والمعين، ومن المجاز فيه قوله تعالى: ﴿**سنشد عضدك بأخيك**﴾، وهو عضدي وهم أعضادي، وفلان

عُضادة فلان إذا كان لا يفارقه، ويقول الرجل لصاحبيه: كفاني بكما عِضادتين أي معينين.... كما في (الأساس).

و(العضد) هو عضو من أعضاء الإنسان بالمفهوم العام للعضو، وعلى هذا يصح استخدام العضو بناء على هذا المعنى العام، لأنه يشمل الساعد وغيره، وقول أبي تراب: (فالعضد أليق تسمية وصفية وأطبق على معناهم و مرادهم) غير صحيح لأن المقصود بقولهم: (عضو) في هيئة ما، أو في جماعة ما أو في منظمة ما، كالعضو في المجمع أو في الحكومة أو غيرهما: العنصر أو الفرد فيها، وقد يختص كل فرد بوظيفة خاصة به ، ويتعاون الجميع في أداء وظائفهم، قيل ذلك تشبيها للمجمع أو الحكومة بجسم الإنسان، كل عضو فيه له وظيفة خاصة به، ولكن جميع الأعضاء تتضافر وتتعاون في العمل العام للجسم، وهذا حال أعضاء الحكومة مثلاً، فكل وزير فيها هو عضو مختص بوظيفة خاصة به ويعمل بالتضافر مع بقية الوزراء. والعضد هو عضو واحد في الجسم يختص بوظيفة خاصة به، ولا يمكن أن يعمل بمفرده، ولهذا لا يمكن أن يوصف كل فرد بأنه عضد إلاّ على سبيل التعاون، و(العضد) لا يحمل معنى الاختلاف بين الأفراد في الوظائف في الجماعة أو الهيئة، و(العضو) يحمله، وهذا فرق أساسي في التعبير بهما.

وجاء في المعجم الوسيط: (العضو: جزء من مجموع الجسد كاليد والرجل والأذن والعضو: المشترك في حزب أو شركة أو جماعة أو نحو ذلك، وهي عضو وعضوة..

والعضوية: صفة العضو في الجماعة). وفي المنجد (العضو... الفرد من جماعة أو جمعية جمع أعضاء). وهذا صحيح كما بينا، وإطلاق العضد على الفرد، إضافة إلى أنه استعمال غير دقيق في المعنى كما بينا لا يفيد ما أراده أبو تراب من معنى دائماً، فهو استشهد بأن العضو هو المعين الذي لا يفارق، وهذا لا يستقيم دائماً، فالعضو في المجمع قد يكون شرفياً، فهو لا يعين ولا يحضر دائماً، فوظيفته أن يكون عضواً شرفياً، وحتى العضو العامل بالمجمع قد لا يحضر دائماً، أي أنه كثيرا ما يفارق زملاءه في المجمع، فالعضو هو جزء من المجمع سواء حضر دائماً أم حضر أحياناً، وسواء أعان أم لم يعن، وعلى هذا وغيره لا يصح القول: عضد المجمع بدل عضو المجمع، إلاّ إذا وصف العضو بما يسمى به العضو في الجسد بأنه العضد وذلك إذا كان لا يفارق المجمع ومعيناً له دائماً، فهذا العضو يمكن أن يوصف بـ «عضد المجمع» تقديراً له واعترافاً بفضله، وتمييزاً له عن سائر الأعضاء، وهذا مثل أن يوصف عضو بارز بأنه رأس المجمع إذا كان رئيسه، وكأن يوصف عضو بأنه لسان المجمع إذا كان ناطقا باسمه متكلما عنه، واستشهاد أبي تراب بالآية: ﴿**ما كنت متخذ المضلين عضدا**﴾ لا يخدم مراده فالمقصود بالعضد في الآية (المعين) وحسب والمراد (أعواناً)، فلا وجه لكم في طاعتهم، يقصد إبليس وذريته، وهؤلاء ليسوا أفرادا من جماعة من ضمنها الله تعالى، ولا يمكن أن يكونوا كذلك في هذه الحالة، لأن الله إله وحده لا شريك له، والأعوان إذا كانوا لا يشترط فيهم أن يكونوا أفراداً ضمن جماعة، بل قد يكونون خارج الجماعة، أي ليسوا أعضاء فيها، فيكون

دورهم الإعانة بشيء ما وإن من بعيد، وهذا بخلاف العضو الذي يشترط في صفته أن يكون فرداً أو جزءاً من جماعة، وهذا فرق جوهري ها هنا بين العضو والعضد من خلال معناه في الآية، وأما الآية الأخرى ﴿**سنشد عضدك بأخيك**﴾ فالمراد سنقويك به، وهو لا يخدم مراده أيضاً.

هذا وقد أضاف دوزي في (تكملته للمعاجم العربية) صفة عضوي تحت كلمة (عضو)، وهو الجزء الذي ينتسب إلى أعضاء البدن أو غيره، وحالياً يطلق على قسم من الكيمياء اسمه الكيمياء العضوية، وهي قسم من الكمياء يشمل دراسة مركبات الكربون التي يوجد أكثرها في الأنسجة الحية، و(العضوي) وصف تشرحه المعاجم الحديثة، كالمعجم العربي الحديث بالقول: نعت تعريفي توصف به الأعضاء والأجسام والمواد العضوية.

ولفظ العضو يرادفه في اللغات العالمية ما يدل على نفس معناه في العربية حقيقة ومجازاً، ففي الفرنسية نجد مثلا: عضو - Membre du corps عضو التناسل: Organe - Sexuel عضو عامل: - Membre actif عضو مدى الحياة: - Membre a Vie عضو مشارك: - Membre associé عضو أصيل: Membre titulaire، وغير ذلك.

حقوق محفوظة له وعليه

قال أبو تراب: «يقولون: حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

أو الناشر، وهو غلط والصواب: حقوق الطبع محفوظة على المؤلف أو على الناشر.قال مصطفى جواد: يقال: حفظ فلان عليه الشيء حفظا فالشيء محفوظ عليه»[775].

إن هذا التخطيء لهذا الاستعمال الحديث فيه تعسف ظاهر، لأن ما خطؤوه قياس منقاد في استعمال اللام، لا يحتاج إلى دليل يسدده ويصوبه وشاهد يثبته، وإنما يذكر الدليل فيه للتذكير لا لدعم القياس وتصويبه، فاللام هنا معناها الأجل والتعليل، وهذا المعنى صالح مع كل الأفعال قياساً مطرداً إذا قصد تقييد الحدث في الفعل أو في غيره بهذه اللام ومدخولها، فنقول: صنعت لك الشيء وحفظته لك وبنيته لك ورعيته لك وكسرته لك، وعملته لك، وطليته لك وغلفته لك، وبعته لك واشتريته لك....... إلخ.

هذا بالإضافة إلى أن (على) و(اللام) يتعاقبان على الموضع الواحد سماعاً، ويتفق أن يأتي (اللام) في معنى (على) أو ما يخالف معناها على وجه القياس. قال الأستاذ أسعد داغر في (تذكرة الكاتب): «يقولون هذا مما يؤسف له، وهو شائع كل الشيوع فيعدون - أسف - باللام، ولم يسمع تعديته عن العرب إلاّ بعلى»[776]، وقال الدكتور مصطفى جواد في كتابه دراسات في فلسفة النحو: «فإنه يقال أسف على الإنسان وعلى الشيء، لا أسف لهما». وخالفهما الأستاذ محمد العدناني في معجم الأخطاء الشائعة فأتى بما يشهد بتعدية الأيمة للفعل باللام، كقول أبي علي القالي في نوادره: «فوجد زوجته الثانية قد ماتت حزنا عليه وأسفا لفراقه»[777].

وانتقد الأستاذ صلاح الدين الزعبلاوي كلام أسعد داغر ومصطفى جواد قائلاً: «والصحيح أنه إذا عدي (حزن وأسف) بعلى سماعا وأنت تقصد أن تذكر الأمر الذي كان الحزن والأسف بسبب فقدانه أو فوته، فإن لك أن تعدل إلى نهج آخر تقول به على القياس والاطراد (حزنت لفقد فلان وأسفت لفراقه) أي من أجل فراقه، قال أبو علي المرزوقي في شرح الحماسة (158): لا آسف لما أرى من الحرمان أسف من يبكي وتبكي غيره)......»[778].

ثم قال: (أوليس عجباً أن يلحنوا قول القائل (آسف له)، وهو القياس المنقاد في استعمال اللام وأن يحتاج هذا إلى دليل يسدده وشاهد يثبته). وإنما نذكر الدليل للأنس به...

وأنت تقول على الأصل (بكيت عليه)، لكنك تقول على القياس (بكيت له). قال العباس بن الأحنف:

فما بكيت ليوم منك أسخطني إلاّ بكيت عليه بعدما ذهبا

وقال النابغة:

ألا أيها الباكي لأحداث دهره تحمل على ما يحدث الدهر فاصبر

وأنت تقول (صبرت على البلاء واصطبرت) ولكنك تقول أيضا: (صبرت لما أصابني منه واصطبرت) وعليه قول النابغة كما رأيت....

قال المرزوقي في شرح الحماسة (749): «وقد تعود الثكل أمهاتهم فلا يجزعن لقتلهم، وألف الأيمة نساؤهم

فلا يحزن لموتهم، ومعنى للشكل من أجله»، وأردف: «وهذه اللام في هذا الموضع قد تؤدي معنى (على) فاعلمه». هذا وقد يكون للام هاهنا شأن آخر، قال الإمام البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿**فاعبده واصطبر لعبادته**﴾ «مريم 65»: خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم مرتب عليه...أي لما عرفت ربك...فاقبل على عبادته واصطبر عليها) فأوقع اللام موقع (على) كما فعل المرزوقي)[779].

وإذا كان (صان) مرادفا لـ (حفظ) فإنه من الصواب القول (صنته له) و(هو مصون له)، أي لأجله، و(وفّر) مرادف (صان) تعديه المعاجم باللام على معناه القياسي الذي ذكرناه، قال صاحب (معجم الأفعال المتعدية) موسى الأحمدي وهو ينقل عن المعاجم القديمة كـ (اللسان) و(الصحاح) و(القاموس): «وفر يفر وفرة له المال كثره وأتمه، ووفر لفلان عرضه صانه ولم يشتمه، ووفر حقه، ووفر عليه: استوفاه...»، وكذلك (رعى) من مرادفات (حفظ) يقال فيه (رعى) له عهده وحرمته ورعى رعيا ورعاية ومرعى: حفظها له.... وفلان يرعى على أبيه: أي يرعى غنمه)[780]. وفي الأساس: (ورعيت له عهده وحرمته/ وما أرعاك للعهود..)، فبيان هذا أن (حفظ) و(رعى) يتعديان كليهما باللام، وعليه كان قولهم: (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف) صواباً لا مشاحة فيه عند من يعرف اللغة.

سويّة ومعاً

قال أبو تراب: (وفي تذكرة الكاتب يقولون: (ذهبوا إليه سوية)، فيستعملون (سوية) بمعنى المصاحبة والاجتماع وهي بالحقيقة مؤنث (سوي) بمعنى الاستواء والمستوى والإنصاف.

يقال: هم على سوية في هذا الأمر، وقسمت الشيء بينهما بالسوية.وقال الدكتور مصطفى جواد، قل: ذهبا معا وجاءا معا... ولا تقل: ذهبا سوية، ولا جاؤوا سوية.

وذلك لأن (السوية) تأتي على وجهين: أحدهما كونها مؤنث (السوي) وهو الخالي من العيب والميل، والآخر: كونها اسم مصدر كالبلية والرزية، والقضية والنقيصة، وهي بمعنى المساواة والاستواء والتساوي..)[781].

ثم أضاف قائلاً: (والظاهر أن قولهم: ذهبوا سوية، هو من اللغة العامية، فكثير من الناس يقولون: رحنا سوية وجينا سوية. أما قولنا: ذهبا معاً، وذهبوا معاً فمعناه: ذهبا مصطحبين وذهبوا مصطحبين.

قال الجوهري في الصحاح: (مع) كلمة تدل على المصاحبة، والدليل على أنه اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله، وقد يسكن وينون، تقول: جاؤوا معاً)[782].

وتعقيباً على هذا الكلام نقول إن هذا الاستعمال المخطأ قد صوبه غير واحد من اللغويين المحدثين أخذاً بمبدأ إمكان التطور الدلالي للألفاظ الذي يسلك طرقاً معروفة من أظهرها

مبدأ انتقال المعنى عن طريق المجاز خاصة، ومن أبرز هؤلاء لغويو مجمع اللغة العربية القاهري.وقد أخذ بتصويبهم الأستاذ محمد العدناني الذي يقول: «ويخطئون من يقول: خرجوا سوياً، لأن كلمة (السوي) معناها المستوي، والمعتدل لا إفراط فيه، والعادي لا شذوذ فيه والوسط.

ولكن قررت لجنة الأساليب التابعة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة في دورته الثالثة والأربعين... ما يأتي: (يشيع في لغة العصر نحو قول القائل: خرجنا سوياً أو خرجوا سوياً بمعنى معا أو مصطحبين... وهو - في ظاهره - خلاف ما نصت عليه المعجمات في معاني (السوي) التي تدور حول الصحة واستقامة الخلق ونحو ذلك.

ودرست اللجنة هذا وانتهت إلى أن التعبير العصري يمكن قبوله على أساس أن لفظ (السوي) فيه فعيل بمعنى الفاعل أي المساوي، أو أنه فعيل بمعنى المفتعل أي المستوي.

والمعنى على الدلالة الأولى أنهم خرجوا مساوين، أي على سواء فبينهم مساواة في الخروج، وعلى الدلالة الثانية - وهي المستوي - يكون المعنى أنهم ساروا باستواء، فلا تقدم لأحدهم ولا تأخر للآخر في زمن الخروج.

والمعية التي يدل عليها التعبير العصري ملحوظة في اللفظ (السوي) بدلالتيه، لأن المعية نوع من المساواة أو الاستواء.

وعلى كلتا الحالتين يكون (سوياً) في هذا التعبير، إما

حالا يستوي فيه المذكر وغيره والواحد وغيره، وإما مفعولا مطلقاً إذا اعتبرناه وصفا للمصدر، أي خرجوا خروجاً سوياً.
وقال شوقي وهو من أكبر شعراء هذا العصر:

مشينا أمس نلقاها سوياً ونحن اليوم نلقاها فرادى

ومما ينسب إلى الإمام الشافعي قوله:

أحب الصالحين ولست منهم لعلي أن أنال بهم شفاعه
وأكره من تجارته المعاصي وإن كنا سوياً في البضاعة

ولهذا كله ترى اللجنة أن قول القائل في لغة العصر (وخرجوا سوياً) جائز لا بأس باستعماله). وبعد مناقشة القرار قبل بالأكثرية، وأنا أسيغه وبي منه غصة[783].

وأما ما ذهب إليه صاحب الصحاح من أن (مع) اسم، فيقصد منه أنها ظرف مكان كما قال بذلك بعض متأخري النحاة زاعمين أنها لا تكون حرفاً إلاّ إذا سُكن آخرها كما في رصف المباني للمالقي والجني الداني والمغني لابن هشام الذي جاء فيه أن (مع) من الظروف التي لا تتصرف تستعمل مضافة فتكون ظرفاً[784]، وهذا غريب حقا، لأنها في جل استعمالاتها لا تتضح ظرفيتها بل إن حرفيتها هي الواضحة دائما، ذلك أنها حرف إضافة يفيد المصاحبة إلاّ إذا دخل عليها حرف إضافة آخر فتغدوا إذ ذاك اسما مثل (على) تماماً. قال الرماني عن (مع): «إن دخل عليها حرف جر كان اسماً وإلاّ كان حرفا»[785]، ويفهم هذا من كلام سيبويه، فقد جعل (مع)

ظرفا توسعا لدخول (من) عليها مثل (على) و(عن) عند دخول (من) عليهما، فيقال في الجميع: «من عليك، وذهب من معه، ومن عن يمينك»[786]، ولا يعقل أن تكون (مع) ظرفا في نحو الآية ﴿**دخل معه السجن فتيان**﴾ «يوسف 36»، فالظرف هنا معنويا هو (السجن) و(مع) لم تفد سوى (المصاحبة). وتكون الباء مثلها في إفادة المصاحبة أو المعية في أحد معانيها[787].

وإذا قيل إن من أدلة كون (مع) ظرفا أنها تنون مثل الأسماء، يكون الرد: هل يمكن اعتبار (مع) ظرفاً في نحو قولنا: (كنا عندك معاً)، مع العلم أن الظرف المكاني لا يتعدد في وقت واحد؟، وليس (معاً) بدلا من (عندك) في هذا المثال لأن الأول أفاد الظرفية المكانية، والثاني وهو (معاً) أفاد مجرد الصحبة في وقت واحد، أي الاجتماع.

ويقول أبو هلال العسكري في الفرق بين (عند) و(مع): «الفرق بين (مع) و(عند) أن قولك (مع) يفيد الاجتماع في المكان، والذي يدل على أن (عند) تفيد المكان ولا تفيده (مع) أنه يجوز: (ذهبت إلى عند زيد) ولا يجوز: (ذهبت إلى مع زيد)، ومن ثم يقال (أنا معك في هذا الأمر) أي معينك فيه، كأني مشاركك في فعله، ولا تقول في هذا المعنى (أنا عندك)»[788]، وهذا رد واضح على من يقول بظرفية (مع).

وقال ابن فارس في معنى (مع) اللغوي الدقيق «.. مع، وهي كلمة مصاحبة، يقال: هذا مع ذاك»[789]. إذن محض

معنى (مع) هو المصاحبة، وعلى هذا يستغرب قول المرادي «(مع) ظرف لازم للظرفية لا يخرج عنها إلاّ إلى الجر بـ(من).... وإذا أفردت عن الإضافة نونت...»[790]، وكلام الرماني المذكور آنفاً رد كاف عليه.

المعمار والمعماري

قال أبو تراب متبعا منهج مصطفى جواد: (قل: الهندسة العمارية، والمهندس المِعمار، ولا تقل الهندسة المعمارية ولا المهندس المعماري[791]، واعتضد بقول مصطفى جواد: «وذلك لأن الأشياء من الفنون و العلوم والآداب ينبغي أن تنسب عند إرادة النسبة إلى الفن نفسه والأدب نفسه.

وليس من العلوم والفنون فن أو علم يسمى (المِعمار) حتى ينسب إليه، فالمِعمار مشتقة من الفعل (عمر يعمر عمراناً وعمارة). وإن أردت الحقيقة فالمعمار اسم آلة، استعيرت صيغته لتأدية المبالغة كالمفضال والمحواج والمذياع..)[792].

ولكن هذا الاستعمال المخطأ هو الشائع الآن لدى كل شرائح المجتمع من دارسين وكتاب ومثقفين وغيرهم، وهو ما جعل المعجم الوسيط التابع لمجمع اللغة العربية بالقاهرة يعترف بلفظ (المِعماري) وصفا للمهندس والهندسة، فورد فيه (المِعماري: هو المهندس الذي يمارس مهنة العمارة «محدثة»).

وفي المعجم العربي الحديث «لاروس» ورد: (المِعمار: البناء، والمِعماري: المعمار، والمعماري: الخاص بفن البناء

«الفن المعماري»). وفي المنجد ورد (المِعماري: البناء). وفي معجم دوزي «تكملة المعاجم العربية»[793] ورد لفظ «المعمرجي» بمعنى (البناء) أو (الهندسة)، ثم ورد أن «المَعمار» هو بنفس المعنى، ويبدو أن اللفظ الحديث «المَعماري» تطور عن «المِعمرجي» لأنها بمعنى (المِعماري)، ولا حرج في هذا التطور لاسيما إذا اعتبرنا «المِعمار» اسم آلة للبناء أو عددناه بمعنى البناء نفسه فنسبنا إليه، ثم إن هذا الاستعمال سجلته ثلاثة معاجم حديثة هي: الوسيط و المعجم العربي الحديث لاروس والمنجد، فلا مناص من قبوله.

أمْرٌ هام ومهم

يخطئ أبو تراب - متبعاً مصطفى جواد - من يستعمل (الهام) بدل (المهم) قائلاً: (قال أبو تراب: قل أمر مهم، وقد أهمه الأمر، ولا تقل: أمر هام وقد همه الأمر)[794].

ثم أضاف: (والهام هو المحزن، وهو من همه أي أحزنه حزناً يذيب الجسم ولا محل له في تلك الجملة.

ذكره الدكتور مصطفى في كتابه متأيِّداً بكلام الراغب)[795].

وفي هذا الكلام تعسف ظاهر، بدليل أن بضعة من أمهات المعاجم العربية القديمة أجازت أن نقول: (همّه بمعنى: أهمه) كلسان العرب والقاموس المحيط والمصباح المنير وتاج العروس[796]، وحديثا المعجم الوسيط[797].

ورد الأستاذ محمد العدناني على من يخطئ من يقول: (أمر هام) بأنه خطأ في ذلك لأن هنالك فعلين: همّه الأمر، يهمّه هما ومهمّة: أقلقه وحزنه، فهو هام، وهنالك أيضاً: أهمّ الأمر فلانا: أقلقه وحزنه، فهو مهم. واستشهد بما جاء في المصباح المنير: (أهمني الأمر أقلقني، وهمني هما مثله..)[798].

ويرد كذلك الدكتور أحمد مختار عمر على د.مصطفى جواد في قوله (قل: أمر مهم ولا تقل: أمر هام) بأن اللفظتين صواب: تقول العرب: (همه الأمر وأهمه أحزنه وأقلقه وأزعجه) و(أهم الأمر فلانا: همه وأثار اهتمامه) و(المهم: الأمر الشديد المفزع، وما يدعو إلى اليقظة والتدبير)، وبما جاء في المثل: (همُّك ما همَّك)، ويروى بـ (همك ما أهمك)[799]، وختم بالتعليق على هذا بالقول: «ومعنى هذا ان التبادل بل والتداخل بين الصيغتين موجود في كلام العرب، فلا حرج في استعمال اسم الفاعل من أيهما»[800].

رصد مالاً

يخطّئ أبو تراب من يستعمل (رصد) مكان (أرصد)، فيقول: (يقولون: هذا المبلغ مرصود لذلك، ورصدنا له مبلغاً وهو خطأ، والصواب: المبلغ مرصد لكذا، وأرصد مبلغاً للعمران يرصده.

وذلك لأن رصد الشيء يرصده رصدا معناه: رقبه يرقبه

رقابة، ومنه المراصد الفلكية، والحيوان يرصد غيره للوثوب عليه......)[801]، ثم استشهد بما في اللسان: (أرصد له الأمر: أعده...... وأرصدت له شيئا أرصده أعددته له)[802].

ولكن ورد في أفعال السرقسطي: «ورصدته بالخير والشر رصداً، وأرصدته: أعددته له، وأنشد أبو عثمان لامرأة دعت لزوجها، ويقال هو من قول ظئر النبي صلى الله عليه وسلم حين رد إلى مكة وكان مسترضعا في قيس عيلان:

واحفظه لي من أعين السّواحر

وعين كل حاسد وفاجر

وحية ترصد بالهواجر[803]

وهذا يعني أن (رصد) و(أرصد) بمعنى واحد كما جاء في كتاب «ما جاء على فعلت وأفعلت» للجواليقي: «رصدت الرجل وأرصدته»[804].

وجاء في اللسان في تفسير الآية: ﴿**والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله**﴾: (والإرصاد الانتظار وقال غيره: الإرصاد الإعداد، وكانوا قد قالوا: نقضي فيه حاجتنا ولا يعاب علينا إذا خلونا، ونرصده لأبي عامر حتى مجيئه من الشام أي بعده، قال الأزهري: وهذا صحيح من جهة اللغة، روى أبو عبيدة عن الأصمعي والكسائي: رصدت فلاناً أرصده إذا ترقبته، وأرصدت له شيئاً أرصده: أعددت له.)، وقد بين صاحب اللسان أن أصل (أرصد) بمعنى (أعد) هو متطور عن معنى

(الترقب). قال: (وأرصدت له العقوبة إذا أعددتها له، وحقيقة جعلها له على طريقه كالمترقبة له....)، فيكون بهذا (رصد) مثل (أرصد) في تطور معناه من(الترقب) إلى (الإعداد) كما سجل ذلك السرقسطي في (أفعاله).

وبناء على ما سبق أجاز مجمع اللغة استعمال (رصد) بمعنى (أرصد)، وخطأ الأستاذ محمد العدناني من يقول: (رصدت الحكومة مليون دينار لتعبيد الطرقات)، وزعم أن الصواب: (أرصدت الحكومة مبلغ كذا)، أي أعدت لتعبيد الطرقات مليون دينار، وختم تخطيئه بالقول: «أجازت لجنة الأساليب في مجمع القاهرة لنا أن نقول: رصد مالاً أيضا»[805]، وكأنه يرد على نفسه بنفسه.

حمَام زاجل

قال أبو تراب: (وأطبق الناس في كل قطر على استعمال كلمة (زاجل) صفة للحمام، فيقولون: هذا الحمام الزاجل، يعنون به الحمام الذي يحمل الرسائل ويقوم بوظيفة البريد بإيصالها إلى أهلها. وهذا المراد صحيح ولكن استعمال الزاجل نعتاً للحمام خطأ شائع ذائع، فالزاجل ليس هو الحمام وإنما الرجل الذي يطيره للمراسلة فهو يزجله أي يرسله، والزجل هو الإرسال)[806].

ثم استظهر كعادته بقول مصطفى جواد في كتابه «قل ولا تقل»: (قل هذا الحمام من حمام الزاجل بالإضافة.....

ولا تقل من الحمام الزاجل على النعت وذلك لأن الزاجل هو الرجل الذي يزجل الحمام أي يرميه في الهواء يطيره من أبراجه للمراسلة على بعد)[807].

وفي هذا الكلام تعسف ظاهر، لأن فيه إنكاراً لإمكان تخريج هذا الاستعمال على أساس حمل صيغة (فاعل) على معان وظيفية صرفية لا تتعارض مع سنن اللغة وقواعدها، فليست إضافة «الزاجل» إلى (الحمام) هو وحده التركيب الصحيح كما أراد أن يبين المخطئون لهذا الاستعمال الحديث، بل إن نعت (الحمام) بـ (الزاجل) هو أيضاً صحيح، لا على تخريجه على المعنى المخطأ بل على معنى آخر شائع في اللغة خرجت عليه كثير من الاستعمالات الشائعة قديماً والمشابهة لهذا الاستعمال المخطأ كما سنرى.

هذا، وقد خطأ الأستاذ محمد العدناني هذا الاستعمال منجراً وراء المتشددين دون تروٍّ رغم سهولة التخريج، فقال: (ويقولون: الحمام الزاجل، والصواب: حمام الزاجل أو حمام الزجال، لأن الزاجل أو الزجال هو الذي يزجل الحمام العادي، أي يرسله إلى بعد، وسمي الزجال للمبالغة، والحمام أضيف إليه)[808].

وما كان أسهل على هؤلاء المخطئين أن يخرجوا هذا الاستعمال على أن (الفاعل) فيه (أي الزاجل) بمعنى (المفعول)، كما هو شائع في العربية، والغريب أن العدناني قد فعل هذا مع كثير من الأمثلة المشابهة لمثالنا هذا، دون أن ينتبه إلى ذلك، فقد ذهل مثلاً عن أنه رد على من يخطئ

القول: (أمر عارف)، فقال: (ويخطّئون من يقول: أمر عارف، أي معروف، ويقولون إن العارف هو الذي يدرك الشيء بحاسة من حواسه، أي بمعنى (الفاعل) لا (المفعول)....

ولكن: ذكر أن (عارف) تعني: أ) مدرك بإحدى الحواس، ب) معروف، كل من الليث وابن الأنباري والعباب واللسان، والمصباح والقاموس....

وجاء في أضداد الأنباري: «ويقال: أمر عارف، أي معروف، ورجل عارف إذا كان فاعلاً، ويقال ماهو بحازم الرأي، أي محزوم الرأي، ويقال: طلقها طلقة بائنة، أي مبانة...... ويقال: رجل طاعم كاس، إذا كان فاعلاً وإذا كان مُطعما مكسواً)[809].

فهذا التطور في الاستعمال يمكن حمله على المجاز.قال الكفوي: (المجاز كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأويل فهي مجاز، كما إذا أضيف الفعل إلى شيء يضاهي الفاعل، كالمفعول به في (عيشة راضية) و(ماء دافق)، أو المصدر ك (شعر شاعر) أو الزمان كـ (نهاره صائم) أو المكان كـ (طريق سائر)..... »[810]. قال الزمخشري: «ومن المجاز: ماء دافق: بمعنى ذو دفق، كعيشة راضية)[811]، وعلى هذا يمكن القول: حمام زاجل أي ذو زجل، أو بمعنى: مزجول، وما أكثرنحو هذا في العربية[812].

وقال الشافعي: (وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم

على أن على أهل الأموال حفظها بالنهار، وما أفسدت الماشية بالليل فهو ضامن على أهلها)[813]، قال في الهامش المحقق المرحوم أحمد محمد شاكر: (ضامن على أهلها: أي مضمون عليهم قيمة ما أفسدته المواشي)[814].

وليست العربية بالتي تضيق عن تخريج هذا الاستعمال، فما أيسر أن يصوب هذا الاستعمال الذي شاع لدى الناس من مثقفين وكتاب وغيرهم، حتى أطبق العرب في كل قطر على استعمال (الزاجل) صفة للحمام، فيقولون (هذا الحمام الزاجل) يعنون به الحمام الذي يحمل الرسائل، ويقوم بوظيفة البريد فيرسل به. فكما يمكن تخريجه على المجاز، على أنه (فاعل) بمعنى (مفعول) يمكن تخريجه على أن(الزاجل) بمعنى النسبة، أي حمام ذو زجل. وقد ذكر الصرفيون أنه قد يستغنى عن ياء النسبة غالباً بصوغ فاعل مقصوداً به صاحب كذا، كطاعم وكاس ولابن وتامر، كقول الشاعر:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها　　　واقعد فإنك أنت الطاعم الكاس

أي ذو طعام وكسوة، وكقول الشاعرة:

وغررتني وزعمت أنـ　　　ـك لابن في الصيف تامر

أي ذو لبن وتمر[815].

وأصل (زجل) في اللغة الرمي بالشيء والدفع له....... والزجل: إرسال الحمام الهادي، والمزجل: المزراق، وزجل الفحل، إذا ألقى ماءه في الرحم، ويقال إن الزاجل: ماء الظليم، لأنه

يزجل به[816]. وفي أساس البلاغة للزمخشري: (وزجله بالحربة وزجه بها: رماه... وزجل الحمام الهادي: أرسله زجلاً).

وقال السرقسطي: (وزجل الشيء زجلاً: أخذه بيده ورمى به، وزجل الحمام: أرسله من موضع إلى غيره»[817]، وذكر للفعل معاني أخرى منها: «قال أبو عثمان: وزجل القوم أصواتهم: إذا رفعوها، وزجل الفحل الماء في أنثاه: يزجله زجلا: إذا قذفه فيها، وزجلت الرجل بالسنان: إذا زججته به والسنان مزجل.

وزجل الصوت زجلاً: طرّب، وزجل أيضاً: إذا ارتفع....... قال أبو عثمان: وزجل الرجل أيضاً: يقال: حاد زجل ومغنى زجل شديد الصوت)[818].

وكان على المعاجم الحديثة أن تسجل هذا الاستعمال المحدث على أنه من جديد اللغة العربية في هذا العصر، وتسوغه بما ورد من نظائر له في العربية القديمة، إما على النسب أو المجاز كما أوضحنا آنفاً.

وربّ قائل يقول إن الحمام الزاجل بالمعنى المحدث وهو حمام المراسلة، قد يختلط بالمعنى القديم وهو الحمام المغني الهادل، فيكون الرد إن السياق هو خير مانع من هذا الاختلاط والتداخل بين المعنيين.

كشفت الأمر وعن الأمر

قال أبو تراب: (وفي كتاب (قل ولا تقل): قل كشفت

عن الأمر الخفي خفاءه، ولا تقل: كشفت الأمر الخفي)[819]. ثم أضاف: (وقد يحذف المفعول به كقوله تعالى في سورة النحل **﴿فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها﴾**...أي وكشفت ثوبها عن ساقيها كما يفعل الخائض للماء الضحل... ولابد للأشياء المادية كالكنوز و المعنوية كالطاقات من استعمال (عن)، فالفصيح أن يقال: الكشف عن الأمر الخفي والطاقات.)[820].

ولكن ما جاء في بعض كتب اللغة يؤيد استعمال المحدثين لهذا الفعل كنحو قولهم: (كشفت المؤامرة)، قال السرقسطي: (وكشفت الشيء كشفاً: أظهرته، وكشف الله المكروه والعلل: أذهبها)[821]، وجاء في اللسان: (وكشف الأمر يكشفه كشفاً: أظهره)، وبهذا يكون معنى قول المحدثين اليوم (كشف الأمر الخفي): أظهره وأبرزه بعد أن كان خافياً، وقول مصطفى جواد (قل كشفت عن الأمر الخفي خفاءه)، هو مجرد تقدير بحسب الأصل، إذ لا يقصد المتكلم ذلك، بل يقصد: أظهرته، وإن كان المعنى واحداً.

وعلى هذا أجازت بعض المعاجم الحديثة كالمنجد القول: (كشف... الشيء وعن الشيء: أظهره ورفع عنه ما يواريه أو يغطيه)، فيضمن بهذا (كشف) عند تعديته بنفسه هاهنا معنى (أظهر) أو (أبرز) فيأخذ حكمهما في التعدية، وهذا قياس أخذ به أبو تراب نفسه في القول بتعدية (تأكد) بنفسه حملاً له على (تبين) كما مر عند الحديث عن مادة (تأكد)، فما الذي يمنع من تعدية (كشف) بنفسه إذا أمكن حمله على نظيره في

معنى الفعل (أظهر) مثلاً، ومن هنا نستغرب أن يقصر الدكتور مصطفى جواد الفصاحة على تعدية (كشف) بـ (عن) مع الأشياء المادية كالكنوز والمعنوية كالطاقات، إذ يجوز هنا الوجهان لا ريب، فالتعدية بـ (عن) على الأصل، وبالنفس حملا على معنى الإخراج والإظهار والإبراز. قال قدامة بن جعفر في باب (في معنى أوضحت الأمر): (فسرته وبينته وأظهرته.... وكشفته وأوضحته و أعلنته)[822].

وقد تحمل تعدية هذا الفعل بـ (عن) مرة، وبنفسه أخرى على أفعال أخرى في اللغة فُعِلَ بها ذلك، وفسر بالحذف والإيصال في موضوع التعدية، وهو حذف الجار وإيصال الفعل إلى مفعوله ومباشرته إياه دون حاجة إلى صلة من حرف، ومن أمثلة الحذف والإيصال التي تحدث عنها النحاة تلك الأفعال التي ترد مرة متعدية بنفسها، ومرة بحرف الإضافة، فقالوا إن الأصل فيها أن تتعدى بالحرف، وتعديتها بنفسها تأتي عن طريق الاتساع، فقد ذكر الفراء أن الأصل في الفعل (شكر) أن يتعدى بالباء واللام ويجوز حذف حرف الجر، تقول: شكرتك وشكرت لك وشكرت به[823].

ومن النحويين من يرى تساوي هذه الأفعال في التعدية واللزوم ولا يرى فيها حذفا، فالرضي يقول: (واعلم أنه قيل في بعض الأفعال أنه متعد بنفسه مرة، ومرة لازم متعد بحرف الجر، وذلك إذا تساوى الاستعمالان، وكان كل واحد منهما غالبا نحو: نصحتك ونصحت لك، وشكرتك وشكرت لك)[824].

ويرى نحوي آخر أن هذه الأفعال متعدية في الأصل ولم يحذف منها الجار فهذا الشيخ ياسين ينتقد الأزهري في قوله: (قد يحذف الجار فيتعدى الفعل بنفسه وينصب المجرور، نحو نصحته وشكرته ووزنته، والأكثر ذكر اللام والجار..)[825]، فيقول: (وتمثيل المصنف لحذف الجار ونصب المجرور به (شكرته ونصحته) غلط، فإنهما يتعديان بأنفسهما)[826].

والغريب أن الدكتور مصطفى جواد تابع الشيخ ياسين في هذا الموضوع، فيرى أن نحو الفعلين (شكرت له وشكرته، ونصحت له ونصحته) متعديان ولكون مفعوليهما معروفين مشهورين استغنى عن ذكرهما في الأعم الأغلب، ويرى أن الأصل فيهما (نصحت له أمره) و(شكرت له فضله)، مأخوذ من (نصح له الثوب) أي خاطه، وذكر أنه قد يقال: شكرت فلاناً، يريدون نعمة فلان، فالفعل متعد بنفسه في أصله[827]. فالدكتور جواد هنا مع اعترافه أن (نصح) و(شكر) يتعدى باللام إلى الأشخاص، إلاّ أنه يجيز حذف اللام وتعديتهما بنفسهما إليهم، فيجوز بذلك القول: نصحت فلاناً وشكرته، ولسنا ندري لماذا لم يأخذ بهذا في القول بـ (كشف عنه وكشفه).

مَرْضِيٌّ ومُرضٍ

قال أبو تراب على طريقة مصطفى جواد: (قل: كان عمل فلان مَرضياً، وكانت طريقته مَرضية، ولا تقل: كان عمله مُرضياً، وكانت طريقته مُرضية.

قال مصطفى جواد: لأن الرضا والإرضاء صادران عن الإنسان، ولأن الرضا واقع على العمل والطريقة)[828].

والواضح أن هذا الكلام فيه إنكار لأن يسلك في الكلام طريق المجاز، هذا مع اعتراف د. مصطفى جواد نفسه أن باب المجاز مفتوح كما نقل عنه أبو تراب، إذ قال: (وأنت ترى أنهم قالوا: شيء مَرضي لا شيء مُرضٍ، وفسرت **﴿عيشة راضية﴾** بعيشة مَرضية لا مُرضية، وقالوا: أرضاني فلان ولم يقولوا: أرضاني الشيء، وإن كان باب المجاز مفتوحاً وباب الاستعارة غير مغلق)، فهذا الكلام يرد آخره على أوله، فليس معنى أن القدماء قالوا: (أرضاني فلان) ولم يقولوا: (أرضاني الشيء) أنه لا يجوز الثاني، بل هو جائز لحمله على المجاز، فالقرآن ورد فيه: **﴿فما ربحت تجارتهم﴾** على المجاز، وفيه مجازات أخرى كثيرة لخصها العز بن عبد السلام في كتاب «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز».

وفي أساس البلاغة للزمخشري: (أحزنه فراقك، وهو مما يحزنه..)، وفيه أيضاً (وتقول: أفرحتني الدنيا، ثم أفرحتني أي سرتني ثم غمتني)، وعلى هذا جاز القول: (هذا أمر مفرح، أو محزن أو سار...). وجاء في الألفاظ الكتابية للهمذاني: (يقال: قد أعرض له الأمر إذا أمكنه واستطف له، وسهل فهو مُعرض ومستطف).

وهناك كلمات كثيرة في اللغة تأتي بلفظ المفعول مرة وبلفظ الفاعل أخرى والمعنى واحد، نحو: مدجَّجُ ومدجِّجُ، وشأو

مُغرِّب ومُغرَّب، وعبد مكاتَب ومكاتِب، وآهل ومأهول، ومكان عامر ومعمور[829]. وقرئ في القَرآن ﴿**بخمسة آلاف من الملائكة مسومين**﴾ على الفاعل والمفعول في ﴿**مسومين**﴾ كما قرئ ﴿**بألف من الملائكة مردفين**﴾ على الفاعل والمفعول في (**مردفين**)، وقرئ أيضاً ﴿**كأنهم حمر مستنفرة**﴾ على الفاعل والمفعول في (مستنفرة)[830].

وهذا يعني أن اللفظ الواحد قد يأتي على صيغتي الفاعل والمفعول بتأويلين مختلفين إما على الحقيقة أو المجاز، والمعنى في النهاية واحد، والمهم هنا أن يؤمن اللبس، وهو مأمون في تلك الاستعمالات، وهو مأمون أيضا في نحو قولنا هذا (الأمر مرض)، لأن المعنى المتبادر هنا: هو أن ذلك الأمر محل رضى أو أنه يرضي صاحبه من خلال اتصافه بمزايا كافية لتحقيق الرضى، ولهذا نراهم يقولون في عربية هذا العصر: هذا الشيء لا يرضيني إذا كان لا يتوفر على ما يحقق الرضى، فكأن وصف الشيء بأنه مرض أو غير مرض، وهو مرادف لقولنا: إنه يحقق أو لا يحقق رضى صاحبه، وفي هذا مجاز وبلاغة فاتا المخطئين له، كما فاتهم أن اللغة متطورة أبداً، وأنه لا يجوز أبدا الحكم على استعمال ما بالخطأ من خلال القول إنه لم يرد في كلام القدماء دون الرجوع إلى ما يسوغه من وسائل التطور اللغوي كالمجاز مثلاً، والمجاز فاش في اللغة حتى إن ابن جني ذكر في (خصائصه) أن أكثر اللغة مجاز، كثر استعماله حتى لحق بالحقيقة.

عالة وعائل

قال أبو تراب: (ومن الأخطاء اللغوية الشائعة قولهم: فلان عالة على غيره، والصواب أن يقال: فلان عائل على غيره، لأن (عالة) جمع عائل، فكيف يوصف به المفرد ومثاله: قادة وذادة وساقة وهي جموع مفاريدها....)[831].

واستشهد بقول الزمخشري في (الفائق): (العالة: جمع عائل وهو الفقير، ولا يقال: فلان عالة بل عائل..... قال الله تعالى: ﴿ووجدك عائلا فأغنى....﴾[832].

وقد رد الأستاذ العدناني على هذا التخطيء بالقول: (ولكن الغلاييني يقول: تأتي العالة أيضاً اسماً بمعنى الفقر والفاقة والحاجة كما في اللسان والتاج، فعلى هذا يصح أن يقال: فلان عالة، أي عائل من باب الوصف على سبيل المبالغة أو على تقدير مضاف، أي ذو عالة، وهذا كثير نظيره في كلام الفصحاء الذين يحتج بهم....)[533].

ويمكن تخريج هذا الاستعمال الحديث ذي الأصل القديم على أنه مثل ورود بعض الجموع في العربية أوصافا لمفردات، منها قولهم: ثوب أسمال جمع سَمَلْ، وهو الخَلَقَ، وثوب أخباب جمع خَبِب بمعنى منقطع وممزق، وثوب شبارق جمع شَبْرقَ وثوب شباريق جمع شبراق، والمعنى فيهما أنه مقطع كله، وقولهم قميص أخلاق جمع خَلَق أي بال، وقلب أعشار، وبردة أعشار جمع عُشُر، وهو جزء من العشرة والمعنى أنه كثرت قطعهما،

وأرض محول جمع مَحل، وأرض جدوب جمع جدب، والمعنى فيهما انقطاع المطر، وقولهم نطفة أمشاج جمع مشيج، وبئر أنشاط جمع نشيط، أي قريبة يخرج الدلو منها بجذبة واحدة، وقولهم: عام أحامس جمع أحمسي أي شديد، وبلد سباسب جمع سبسب وهو المفازة أو الأرض المستوية البعيدة، وحبل أرمام جمع رميم، أي بال(834).

وقد أرجع بعض اللغويين نعت الواحد بالجمع لكثرة ما فيه من الأجزاء)(835)، وهذا التعليل لا يصح في جميع ما ورد من الأمثلة كما هو واضح في نحو بئر أنشاط و أرض جذوب وعام أحامس.

وقد يلحق هذا الاستعمال لـ (عالة) بالألفاظ التي تصلح للمفرد والجمع نحو قولهم: السوقة، والبشر، فقد استعمل في القرآن مع المفرد في الآية ﴿**قل إنما أنا بشر مثلكم**﴾، ومع الجمع في الآية ﴿**ما أنتم إلاّ بشر مثلنا**﴾، وقد يجمع هذا اللفظ على أبشار وثني على بشرين كما في الآية: ﴿**أنؤمن لبشرين مثلنا**﴾، والطاغوت استعمل في القرآن للواحد نحو الآية ﴿**يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به**﴾، وللجمع نحو الآية: ﴿**والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات**﴾، ويجمع الطاغوت على طواغيت، والضيف يطلق على الواحد ويطلق على الجمع نحو الآية: ﴿**إن هؤلاء ضيفي فلا تفضحون**﴾، وقد يجمع على أضياف وضيوف، و(أذن) يجوز أن نقول فلان أذن وهم أذن،

و(السُلامى) بالضم: عضام اليد والرجل للواحد والجمع، وتجمع أيضا على سلاميات، الحَشم: العيال والقرابة والخدم وهي كلمة في معنى الجمع وتستعمل للواحد والجمع، والرّصدْ: يستعمل مع الواحد كما في القرآن ﴿**شهاباً رصدا**﴾، ويستعمل أيضاً مع الجمع، وقد يجمع على أرصاد، والطَّغام يستعمل مع المفرد والجمع، تقول رجل طغام وهؤلاء طغام، والقزم: يوصف به الواحد والجمع، تقول رجل قزم وقوم قزم وهؤلاء قزم، وقد يجمع على أقزام وقزامى وقزم بضمتين، والبور يستوي فيه المفرد والجمع، وفي الآية: ﴿**وكنتم قوماً بورا**﴾، وقد يكون البور جمعا لبائر كحائل وحول.

ويلاحظ أخيراً أن استعمال (عالة) وصفا لمفرد، ليس تطوراً حديثاً في العربية فحسب، بل إنه ورد أيضا لدى العرب الأقدمين، ويشعر بهذا قول الزمخشري في الفائق: (ولا يقال فلان عالة بل عائل) فنفيه هذا فيه دليل على أن الاستعمال اللغوي قبله أو في زمنه قد ورد به أو دل عليه.

النوادي والأندية

قال أبو تراب: (وقال أبو الخضر: يقولون في النوادي والاجتماعات: يريدون جمع نديّ كغنيّ ونادي والصواب جمعه على أندية وأنديات.......

أما النوادي فإما أن تكون اسماً، فهي الحوادث

والخطوب...وإما أن تكون نعتا.... تقول: نوادي النوى - جمع نواة - ومفرده نادية، وهي ما تطاير منها عند رضخها وإبل (نوادي)(*) أي شاردة...... فالصواب أن يقال: في الأندية والمجتمعات.....

قال أبو تراب: والنوادي الإبل الشاردة وليس معناها مجالس القوم و متحدثهم، فتلك أندية، وجمع الجمع أنديات....)[836].

وهذا التخطيء لهذا الجمع من أغرب التخطيئات لشدة تعسفه وتناسيه للقياس، وقد سبق اليازجي في (لغة الجرائد) أبا الخضر وأبا تراب في هذا التخطيء المتعسف، وتعقبه الأستاذ الأثري فذكر إنكاره استعمال (النوادي) مع كونه القياس في جمع النوادي، وأنه قد استعمل قديماً ولم ينكر وروده أحد سواه[837]. وقد قال اليازجي في تخطيئه للنوادي جمعاً للنادي: (وهو مع كونه القياس غير مستعمل وإنما يقال في جمعه الأندية)[838].

وهناك رد مفصل في مبحث خاص عنوانه (نواد وأندية) كتبه الدكتور ناصر الدين الأسد في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ع 27، 1971 ص 90-103) انتهى فيه إلى صحة هذا الجمع وسلامته.

وهناك رد آخر لشكيب أرسلان في مجلة المشرق، حيث أثبت أرسلان أن (النوادي) جمع مستعمل غير مهمل واحتج ببيت معاذ الخزاعي:

ولست برعديد إذا راع معضل ولا في نوادي القوم بالضيق المسك

وختم قائلاً: (فإن لم نثق بالقياس وبالمسموع من كلام العرب فبماذا نثق وعمن نأخذ لغتنا) [839].

والقياس الذي ذكره الأثري وأشار إليه اليازجي في تخطيئه يتمثل في أن وزن (فواعل) يطرد في كل اسم على وزن (فاعل) نحو كاهل: كواهل، وحافر حوافر، وعائق عوائق، وشارب شوارب، وعارض عوارض، وحاجب حواجب، وجامع جوامع، وطابق طوابق[840]، وقد قال ابن مالك:

فواعل لفوعل وفاعل وفاعلاء مع نحو كاهل

ولهذا قيل إن جمع (ناد) على (نواد) قياسي وإن لم يسمع عن العرب، وقد جمعه المعجم الوسيط على أندية ونواد.

وقد رد الأستاذ العدناني على من يخطئ نوادي جمعاً لناد، فذكر أن المعجم الوسيط جمع النادي على أندية ونواد، وذكر إجازة الغلاييني لهذا الجمع لأنه مطابق للقياس مستشهداً بقول صاحب القاموس في أوائل خطبة كتابه: (محمد خير من حضر النوادي) [841].

وإذا كان هذا هو موقف المانعين مما قل استعماله كاليازجي وغيره، يردونه ولو جاء موافقا للقياس، فإن النتيجة المنتظرة أن يردوا ذلك القليل إذا جاء مخالفا للقياس[842].

والصحيح بعد هذا أن جمع (ناد) على (نواد) هو الصحيح اليوم لأنه موافق للقياس ولأنه هو المستعمل بكثرة

في عربية هذا العصر فهو الأفصح بقياس الاستعمال، وقد أصاب المعجم الوسيط والمنجد عندما سجلاه ضمن حديثهما عن (النادي)، والغريب بعد هذا أن يدعي المخطئون الإحاطة بالمسموع وهم ليسوا كذلك، مع أن المسموع ليس حجة فيما نحن فيه فالعبرة بالاستعمال كما وضحنا في كثير من المرات، فرغم ورود (النوادي) جمعاً للنادي بمعنى مجالس القوم في شعر معاذ الخزاعي - كما ذكر شكيب أرسلان - غفل أبو تراب عنه - كما غفل عن القياس - وراح يحتج بلغة لم تعد مستعملة في هذا العصر كالقول إن (النوادي) هي الإبل الشاردة، وينفي في الوقت نفسه لغة هذا العصر بالقول: (وليس معناها مجالس القوم).

ومعجم هذا العصر ينبغي عليه أن يثبت ما يتداول على ألسنة الناس اليوم لاسيما المثقفين والكتاب والأدباء، ولاينبغي له أن يقتصر على ما كان متداولا في زمن امرئ القيس وزهير والشنفرة.

الخاتمة

لقد غدت العربية اليوم لغة الإعلام والثقافة والعلم والفن والتجارة والصناعة والقانون والسياسة والإدارة الحديثة، وأخيراً لغة شبكة المعلومات الدولية، أو ما يسمّى بالشبكة العنكبوتية (الإنترنَت)، ولم تصبح كذلك بالتزمّت والانغلاق إزاء كل جديد، بل بالانفتاح الواعي على مختلف ثقافات

العالم ولغاته، والتطوّر ومسايرة ركب الحياة المعاصرة، وساهم في ذلك بالنصيب الأوفر رجال الإعلام خاصّة، من صحفيين وكتّاب، وكذا رجال الأدب الحديث والمعاصر، بما استجدّوه من ألفاظ وأساليب ودلالات، باتت تشكّل اليوم ما أصبح يُعرف بالعربية المعاصرة، فتجاوزوا بذلك بكثير جهود المجامع اللغوية العربية التي لم تستطع ملاحقة التطوّر الذي حصل في لغتنا خلال القرن العشرين، فكانت قراراتها المجيزة للاستعمالات المُحدَثة أقلّ من المطلوب بكثير، فحتى المعجم الوسيط الذي أراد به مجمع القاهرة التعبير عن عربية هذا العصر أخفق في ذلك أيّما إخفاق، إذ لم يُجدّد مضمونه في طبعاته المتتالية منذ أول صدور له، فهو في معظمه ترديد لمعاجم القرون الأولى، فلا يظفر فيه الباحث عن ألفاظ ودلالات اليوم إلا على النزر اليسير!

ولو اتّبعت العربية أهواء المتشدّدين والمتعصّبين للقديم بغير حقّ، لاسْتقالت من هذا العصر، كما ينشد لها أعداؤها، ولعجزت عن مواكبته ببقائها هامدة في بطون المعاجم القديمة، أو لانْحسرت في أحسن الأحوال في الثقافة الدينية أو التراثية، كما هو الحال في اللغات الميتة كاللاتينية مثلاً.

إن اللغة العربية أوسع بكثير من معاجمها، ولو أخضعناها - كما يريد المتزمّتون - لما ورد في معجم لسان العرب وحسب، ورفضنا كل جديد من الألفاظ والدلالات التي لم ترد في هذا المعجم القديم، لكنّا خنقناها ومنعناها من أن تتطوّر كباقي اللغات الحيّة، ولانْعدم منها هذا الزخم الهائل

من الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات والدلالات التي قذف بها الاستعمال الحديث.

هذا، ولقد كان أخطر ما واجه المعجم العربي بعد مرحلة التدوين الأولى أخذ اللغويين العرب من جُمّاع اللغة وصُنّاع المعاجم بمفهوم الفصاحة النحوي، إذ سحبوه على المعجم فارتكبوا بذلك خطأ فادحاً في حق العربية، فلم يسجّلوا في معاجمهم ما استجدّ من ألفاظ ودلالات بعد مرحلة ما سمّوه بعصر الاحتجاج، سواء أكانت ناتجة عن الارتجال أم القياس أم الاشتقاق أم النحت أم الترجمة أم التعريب أم المجاز أم غير ذلك من طرائق النموّ اللغوي في معجم العربية، فتحاموا بذلك ثروة لغوية هائلة من أن تأخذ مكانها فيه، بزعم أنها تذهب بنقاء اللغة وفصاحتها .

وربّما كان ذلك بدافع المحافظة على القرآن الكريم ولغته، ولئن كان هذا صوابا في نحو اللغة فلم يكن كذلك في معجمها، إذ الفصاحة فيه تخضع في معظم أحوالها للاستعمال وما يقذف به من تطوّر يغنيها ويجعلها حيّة أبداً، تساير الأعصار والأجيال وما يستجدّ فيها من نوازل ومُحدَثات، وإلاّ لبطلت أن تكون ظاهرة اجتماعية تتطوّر بتطوّر المجتمع عبر العصور، لأنها وعاء معبّر عن ثقافته وحضارته بمختلف مفرداتهما وعناوينهما الدائمة التطور.

ومن هنا نستنكر ونستغرب أن يكتب باحث أو مثقّف اليوم كتاباً أو مقالا في التصحيح اللغوي يخطّئ فيه عشرات

أو مئات الألفاظ والمصطلحات والدلالات بحجة أنها لم ترد في (لسان العرب)!!

والأخذ بمفهوم الفصاحة القديم في مجال الألفاظ والدلالات (الذي لايعترف بحتميّة التطوّر اللغوي فيها) يجعلنا نحكم على معظم استعمالات العربية المعاصرة في مختلف وسائل الإعلام العربية - مثلاً - من صحف وإذاعات وتلفزيونات محلّية أو فضائية بالخطأ، لأنها استعملت ما لم يستعمل من ألفاظ ودلالات في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، وقلْ مثل ذلك عن لغة الإدارة والقضاء والتعليم بمختلف فروعه، وهذا عجيب عجيب !!!

وأخيراً.. نكرّر القول: إن ما قُدّم من مناقشة لبعض الاستعمالات التي خطّأها أبوتراب في (كبوات اليراع) متابعا فيها لغويين خطّؤوها قبله - وكان أكثرها من تعسّفات مصطفى جواد في كتابه (قل ولاتقل) - لم يكن إلاّ نموذجا عن المنهج العلمي الذي ينبغي أن نتعامل من خلاله مع جديد اللغة - لاسيما المعجميّ الدلاليّ - في ضوء تطوّرها الدائم، بعيداً عن الجمود والتحجّر اللذين لا يخدمان لغتنا، بل يؤدّيان إلى النفور منها واستبعادها من خضمّ الحياة المعاصرة ، وهذا ما لا يسمح به ولا يرضاه أيّ غيور محبّ لها ومتطلّع الى ريادتها في العالم.

الهوامش

650) كبوات اليراع 337.

651) العربية الصحيحة 130.

652) كبوات اليراع 339.

653) السابق 339.

654) الجني الداني للمرادي 477.

655) المغني 192.

656) البحر المحيط 326/1.

657) انظر مسالك القول 97.

658) السابق 98.

659) السابق 98-99.

660) كبوات اليراع 339.

661) ص 113.

662) التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور 278/16.

663) كبوات اليراع 340.

664) المرجع نفسه 340-341.

665) المرجع نفسه 341.

*) في هذا المعنى قال سيبويه عن قول يونس: (مررت به المسكين على قوله: مررت به مسكينا): (وهذا لا يجوز لأنه لا ينبغي أن يجعله حالا ويدخل فيه الألف واللام، ولو جاز هذا لجاز مررت بعبد الله الظريف، تريد ظريفا). وهذا يدل على أن (لا ينبغي) ترادف (لا يجوز) في كلام سيبويه (الكتاب 76/2 تحقيق عبد السلام هارون).

666) الكليات 968.

667) السابق ص 968.

668) السابق 968.

669) السابق 239.

670) التحرير والتنوير 172/16.

671) البحر المحيط 46/7.

672) كبوات اليراع 341.

673) الخصائص 144/3.

674) معجم الأخطاء الشائعة ص 40.
675) انظر السابق مادة طبع ص 152.
676) كبوات اليراع 342.
677) المرجع السابق 343.
678) الجنى الداني للمرادي 311، والمغني 198.
679) المغني 199.
680) السابق 198.
681) الأشباه والنظائر للثعالبي ص 254.
682) المغني 423-424.
683) معاني القرآن للفراء 238/3.
684) السابق 383/1.
685) السابق 395/2، 31/3.
686) السابق 3/2، 187/378.
687) فتح القدير للشوكاني 561/4.
688) الأزهية للهروي 278. (وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة 432).
689) معجم الأخطاء الشائعة ص 165.
690) الجنى الداني 245.
691) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة 436.
692) المرجع نفسه 436.
693) مشكل إعراب القرآن 216/1، والمغني 55.
694) كبوات اليراع 344.
695) معجم الأخطاء الشائعة 29.
696) ص 136.
697) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة 717.
698) السابق.
699) المرجع نفسه 718.
700) إملاء ما من به الرحمن 274/2.
701) البحر المحيط 385/5.
702) التحرير والتنوير 342/29 -343.
703) كبوات اليراع 347.
704) المرجع نفسه 188.
705) ص 324 -325.

706) المرجع نفسه.
707) ص 116.
708) كبوات اليراع 349.
709) المغني 911-914.
710) فقه اللغة وسر العربية 412.
711) الكليات 704.
712) الأفعال للسرقسطي 236/2.
713) البحر المحيط 132/7.
714) المرجع نفسه.
715) التحرير والتنوير 177/20.
716) كبوات اليراع 349.
717) كبوات اليراع 352، وانظر (قل ولا تقل 80-81، ودراسات في فلسفة النحو 112-113.
718) المرجع نفسه.
719) دراسات في فلسفة النحو للدكتور مصطفى جواد ص 28.
720) مصطفى جواد وجهوده اللغوية للدكتور محمد عبد المطلب البكاء 134.
721) هامش الكتاب 162/1.
722) السابق.
723) شرح أبيات سيبويه 101.
724) ارتشاف الضرب 378/2.
725) البحر المحيط 301/7.
726) المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها 101/2-200 للأنطاكي.
727) النحو الوافي 427/2.
728) مشكل إعراب القرآن 432/1-433.
729) البحر المحيط 322/5-323.
730) إملاء ما من به الرحمان 55/2 .
731) كبوات اليراع 355.
732) نفس المرجع 355-356.
733) معجم الخطأ والصواب 68.
734) الكليات 361.
735) كبوات اليراع 357.
736) المرجع نفسه 358.

737) معجم الأخطاء الشائعة 146.
738) دقائق العربية ص 101.
739) التحرير والتنوير 311/18.
740) جواهر الألفاظ 63-64.
741) السابق 65.
742) كبوات اليراع 365.
743) المرجع نفسه.
744) معجم الخطأ والصواب 104.
745) ص 82.
746) المعجم العربي الجديد (المقدمة) ص 134.
747) المعاني الفلسفية في لسان العرب 329-330 للدكتور ميشال إسحاق.
748) كبوات اليراع 369.
749) المرجع نفسه.
750) شرح شافية ابن الحاجب للرضي 110/1.
751) شذا العرف في فن الصرف للحملاوي 24.
752) شرح الشافية 108/1-109.
753) صريف الأسماء والأفعال 124.
754) الألفاظ الكتابية 68.
755) الكليات 558.
756) كبوات اليراع 373.
757) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة 390.
758) كبوات اليراع 377.
759) جامع الدروس العربية للغلاييني 197/1.
760) نفس المرجع 189/1.
761) النحو الوافي 282/3.
762) السابق 294/3.
763) المرجع نفسه 306/3.
764) نفسه 264/3-265.
765) نفسه 264/3-267.
766) الكليات 93/3.
767) كبوات اليراع 380.
768) معجم الخطأ والصواب 204، ومعجم الأخطاء الشائعة 186.

769) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة 483.
770) المفضليات ص 145 الهامش 6.
771) السابق.
772) كبوات اليراع 385.
773) المرجع نفسه 386.
774) ص 111 وما بعدها.
775) كبوات اليراع 390.
776) مسالك القول في النقد اللغوي 107-108.
777) معجم الأخطاء الشائعة 25.
778) مسالك القول 108.
779) السابق 108-109.
780) معجم الأفعال المتعدية بحرف.
781) كبوات اليراع 397.
782) المرجع نفسه 398.
783) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة 332 -333.
787) مغني اللبيب 439.
785) المصباح المنير 576.
786) الكتاب 420/1.
787) الأصول في النحو 210/1.
788) الفروق في اللغة 296.
789) المقاييس 274/5.
790) الجني الداني. 306
791) كبوات اليراع 399.
792) المرجع نفسه.
793) 172/2.
794) كبوات اليراع 401.
795) المرجع نفسه.
796) انظر مادة (هـ م م) في هذه المعاجم.
797) المرجع نفسه.
798) معجم الأخطاء الشائعة 259.
799) العربية الصحيحة 155.
800) المرجع نفسه.

801) كبوات اليراع 403.
802) المرجع نفسه.
803) ج/ 3 ص 10.
804) ص 41.
805) معجم الأخطاء الشائعة 104.
806) كبوات اليراع 405.
807) المرجع نفسه.
808) معجم الأخطاء الشائعة 70.
809) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة 442-443.
810) الكليات 361.
811) أساس البلاغة (د ف ق).
812) انظر الخصائص 153/1.
813) الرسالة 551، وانظر نيل الأوطار للشوكاني 72/6 -73.
814) السابق.
815) شذا العرف للحملاوي 105، وانظر الخصائص 153/1.
816) مقاييس اللغة 47/3.
817) الأفعال 468/3.
818) المرجع نفسه.
819) كبوات اليراع 407.
820) المرجع نفسه.
821) الأفعال 155/2.
822) جواهر الألفاظ 21.
823) معاني القرآن 20/2.
824) شرح الكافية 273/2.
825) شرح التصريح على التوضيح 312/1.
826) المرجع نفسه.
827) دراسات في فلسفة النحو 39.
828) كبوات اليراع 409.
829) فقه اللغة للثعالبي 414.
830) انظر حجة القراءات لابن زنجلة ص 173،307،734.
831) كبوات اليراع 414.
832) المرجع نفسه.

833) معجم الأخطاء الشائعة 181.
834) الفيصل في أنواع الجموع 279.
835) المرجع نفسه.

*) قال أبو تراب: (النوادي: منقوص يحذف آخره عند الرفع والجر مجرداً من التعريف وقد يثبت عند الوقف إذا وقعت الكلمة آخرا كما ذكره ابن الجزري في القراءات العشر. وذكره ابن عقيل في قراءة ابن كثير «ولكل قوم هادي»، لذلك قال: إبل (نوادي) وجمع (نادي) ولم يقل ناد ولا نواد). الكبوات 418.

836) كبوات اليراع 418.
837) الدراسات اللغوية في العراق 106.
838) لغة الجرائد 37.
839) حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث 182.
840) الفيصل في ألوان الجموع 75-76.
841) معجم الأخطاء الشائعة 244.
842) حركة التصحيح اللغوي ص 182.

تنبيه.!

- من المتوقع أن يجد القارئ أخطاء في الهوامش وعدم مطابقتها.. وجهاز - جذور -، بذل ما يستطيع من جهد لكي يتدارك الأخطاء ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.. فإذا وُجد أخطاء، فهي خارجة عن إرادة التحرير، والمرجع فيها للكاتب نفسه، وليس تحرير جذور.. وبقدر ما يتقن الكاتب ضبط مراجعه وهوامشه، بقدر ما نقدم من التحرير.. ومازلنا نرى الأخطاء وعدم الدقة، فيما يصلنا من بعض الكاتبين، ونحن لا نُحمّل في هذه الأحوال تبعة ذلك.!

التحرير

ثبْت بأهمّ مصادرالبحث ومراجعه(*)

- القرآن الكريم.

- أدب الكاتب، ابن قتيبة، مطبعة السعادة - القاهرة 1963م .

- أساس البلاغة، الزمخشري دار المعرفة بيروت 1979.

-الاستدراك على المعاجم العربية، د.محمد جبل دار الفكر العربي القاهرة.

- الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، ت: مجموعة من الباحثين مجمع اللغة العربية، دمشق.

- الأضداد لابن الأنباري ،دار المطبوعات الكويت، 1960.

- أضواء على متشابهات القرآن، خليل ياسين، مكتبة الهلال بيروت ط 2، 1980.

- الأفعال للسرقسطي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة.

- الألفاظ الكتابية للهمذاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1986.

- بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية إدارة الطباعة المنيرية القاهرة.

- بين الكتب و الناس للعقاد، دار الكتاب العربي بيروت ط 1، 1966.

- التطور اللغوي التاريخي د. إبراهيم السامرائي، دار الأندلس، بيروت ط 2، 1981.

- التعريفات للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ط 3، 1988.

- التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي بيروت ط 3.

- تكملة المعاجم العربية، دوزي - مكتبة لبنان بيروت، 1981.

- جواهر الألفاظ، قدامة بن جعفر دار الكتب العلمية بيروت ط 1، 1979.

- الجواهري ونقد جوهرته، عبدالله الجبوري، عالم الكتب بيروت.

- حاشية الصبان، دار الكتب العلمية بيروت ط 1، 1997.

- حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث - محمد ضاري حمادي، دار الرشد، بغداد، 1980.

- الخصائص، ابن جني، دار الهدى، بيروت ط 2.

- الدراسات اللغوية في العراق، د. عبد الجبار القزاز، دار الرشيد بغداد، 1981.

- دراسات في اللغة، محمد الخضر حسين، المطبعة التعاونية، دمشق 1975.

- دراسات في فلسفة النحو، د. مصطفى جواد، مطبعة أسعد بغداد.

- شذا العرف في فن الصرف، الحملاوي، مؤسسة علوم القرآن دمشق بيروت، ط 5.

- شرح الأشموني على الألفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

- شرح الشافية، الرضي الاستراباذي، دار الكتب العلمية، بيروت 1982.

- شرح الكافية، " " " " " .

- شرح المفصل، ابن يعيش، عالم الكتب القاهرة.

- العربية الصحيحة د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب القاهرة ط 1، 1981.

- علم اللغة العربية د. محمود فهمي حجازي، وكالة المطبوعات الكويت 1973.

- الفعل في القرآن الكريم تعديته ولزومه، ابراهيم الشمسان، ذات السلاسل الكويت، 1986.

- في أصول اللغة مجمع اللغة العربية القاهري، القاهرة، 1969.

- في النحو العربي نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، المكتبة العصرية، بيروت ط 1، 1964.

- قل و لا تقل، د. مصطفى جواد مطبعة أسعد بغداد، ط 2، 1970.

- كبوات اليراع، أبو تراب الظاهري، نادي جدّة الأدبي، ط 1، 1982.

- الكتابة الصحيحة، زهيدي جارالله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط 3، 1981.

- الكتاب، سيبويه، ت عبدالسلام هارون، عالم الكتب بيروت.

- الكليات، الكفوي، وزارة الثقافة السورية دمشق 1982،1981.

- لسان العرب ابن منظور دار صادر بيروت.

- اللغة العربية المعاصرة، د. محمد كامل حسين، دارالمعارف القاهرة، 1976.

- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة القاهرة، ط 2 1979.

- اللغة و النحو بين القديم والحديث، عباس حسن، دار المعارف، القاهرة ط 2، 1971.

- المباحث اللغوية في العراق، د. مصطفى جواد، مطبعة العاني بغداد، ط 2.

- المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي بيروت، ط 3.

- مختار الصحاح، الرازي، دار الإيمان دمشق بيروت.

- المرجع العلايلي، دار المعجم العربي بيروت، 1963.

- مسالك القول في النقد اللغوي الزعبلاوي، الشركة المتحدة، دمشق ط 1، 1984.
- المصباح المنير، الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.
- مصطفى جواد وجهوده اللغوية، د. محمد البكاء، دار الرشيد، بغداد 1982.
- معاني القرآن للفراء، عالم الكتب بيروت ط 2، 1980.
- معجم الأخطاء الشائعة، العدناني، مكتبة لبنان بيروت ط 2، 1985.
- معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، العدناني مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1984.
- معجم الأفعال المتعدية بحرف، الأحمدي دارالعلم للملايين.بيروت، ط 2، 1983.
- معجم الخطأ والصواب في اللغة، إميل يعقوب دار العلم للملايين، بيروت ط 1، 1983.
- المعجم العربي الفاسي الفهري، دار توبقال، الدار البيضاء (المغرب) ط 1، 1986.
- المعجم العربي الجديد، هادي العلوي، دار الحوار، اللاذقية ط 1، 1983.
- معجم المصطلحات النحوية والصرفية، نجيب اللبدي، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهري، دار المعارف القاهرة، 1972.
- معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، دار الكتاب العربي بيروت.
- مقاييس اللغة، ابن فارس، دار الكتب العلمية تم (إيران).
- مغنى اللبيب، ابن هشام، ت مازن المبارك، دار الفكر بيروت،ط 5، 1979.
- الممتع في التصريف ابن عصفور دار الآفاق الجديدة، بيروت ط 3، 1978.
- موسوعة النحو والصرف والإعراب، إميل يعقوب، دار العلم للملايين، بيروت ط 1، 1988.
- من بديع لغة التنزيل د. ابراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة بيروت ط 1، 1984.
- النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، القاهرة ط 6.
- نحو وعي لغوي، د. مازن المبارك مؤسسة الرسالة بيروت، 1979.

*) اكتفينا ههنا بذكر أهم المصادر والمراجع، وهناك كتب أخرى ورد ذكرها في البحث وأشيرَ إليها في هوامش الصفحات .



سحبان وائل وخطبته

فاروق مواسي

تصدير

الخطابة فن أدبي يهدف أصلاً إلى الإقناع والاستمالة لنقل السامع من موقف إلى آخر وفيها - بالإضافة إلى الفكرة المؤداة - لغة انفعالية وجدانية تؤثر على السامع، وخاصة في عصر كانت الرواية هي العماد الأول في التلقي.

وإذا عدنا إلى العصر الجاهلي فإن طبيعة المجتمع السائدة كانت تكثر فيها المفاخرات والمنافرات والتحريض على القتال أو السفارة للصلح، كما تكثر فيها وفود التهنئة والتعزية - مما جعل الخطيب زعيماً في قومه(*)؛ وكم بالحري إذا كان ذا طاقة في النطق الشفهي، وله صوت إيقاعي، ووقفة مهيبة مما يجعله يستحوذ على جمهوره.

ثم ازدهرت الخطابة في العصر الإسلامي بسبب دواعي الحياة الجديدة من دعوة للدين ووعظ، أو مواكبة للفتوحات، أو دفاع عن سياسة حزبية أو مذهبية. وكان للقرآن تأثيره البالغ على النص الخطابي شكلاً ومضموناً. فكانوا يستحسنون في الخطيب حضور البديهة، والقدرة على ارتجال الكلام، وأن يكون رابط الجأش، سليم النطق، جميل الهيئة، وغير ذلك من الصفات المعنوية والجسدية.

إن هذه الدراسة لا تبغي أن تتعمق في موضوع الخطابة - دواعيها، وميزاتها، وأساليبها، وموضوعاتها، كما لا تبغي التوقف على مبنى الخطبة على اختلاف أنواعها، أو الخطباء بموضوعاتهم وأساليبهم، فقد تناولت ذلك كتب قيمة وحديثة كثيرة، وسأشير إلى كثير منها في تضاعيف الدراسة.

غير أني سأقف هنا بشيء من التفصيل على خطيب مخضرم مشهور هو سحبان وائل، وذلك بسبب ذيوع صيته من جهة، وندرة ما وصل إلينا عنه ومنه ومن جهة أخرى.

من هنا تطمح هذه الدراسة إلى أن تقدم سحبان وائل في ضوء جديد، فتدرس خطبته المنسوبة إليه وموضع الشك فيها، وأسباب شهرة سحبان وضرب الأمثال به.

سحبان وائل:

ضرب المثل بسحبان وائل، فقيل: أخطب من سحبان وائل، وأفصح من سحبان، وأنطق من سحبان، وأبلغ من سحبان[1]. فمن هو سحبان؛ وماذا ترك لنا من أثر يشفع له بمثل هذه الشهرة حتى ذاع صيته، وتردد اسمه على الألسنة؟؟

ترجمة سحبان:

هو سحبان بن زُفَر بن إياس، وهو منسوب إلى وائل باهلة[2]، وقد أورده ابن حجر في الإصابة ضمن قسم

المخضرمين الذين أسلموا في زمن النبي ولم يجتمعوا به[3].
توفي سنة 54هـ[4].

قومه - مكانة باهلة بين القبائل:

أشرت إلى أن سحبان نسب إلى وائل باهلة[5]، ويهمني التوقف على هذه المسألة لما لها من علاقة في هذه الدراسة.

أما باهلة فهي من بني عبدالقيس[6] فقد ضرب بها المثل في اللؤم، فقيل «لؤم باهلة». وأفرد الجاحظ فصلاً في «الشرف والخمول في قبائل العرب» ورد فيه قوله: «فالشرف والخطر في عبس وذبيان، والمبتلى والملقّى والمحروم والمظلوم مثل باهلة وغنيّ»[7]. وهناك روايات كثيرة تشير إلى ضعة باهلة، أذكر منها:

«قال الأشعث بن قيس لرسول الله: أتتكافأ دماؤنا؟، فقال: نعم، ولو قتلت رجلاً من باهلة لقتلتك به»[8].

«وقيل لبعضهم: أيسرك أن تدخل الجنة وأنت باهلي؟ فقال: نعم، بشرط ألا يعلم أهل الجنة أني باهلي، والأخبار في ذلك كثيرة»[9].

وقد برز بين أبناء القبيلة القائد قتيلة بن مسلم وابنه عبدالله إبان عهد عبدالملك بن مروان، وفي حوار جرى بين قتيبة والحُضين بن المنذر حول باهلة ومكانتها - يقول الحضين:

قومٌ قُتيبة أمهم وأبوهم   لولا قتيبة أصبحوا في مجهل[10]

المأثور عنه:

لم يصل إلينا من خطب سحبان - على شهرته - إلا مقطوعة سأوردها لاحقاً، وسأورد ظروف إلقائها، ومحاورات سحبان خلالها، حيث ستكون هذه الخطبة وشهرة سحبان موضوع حديثنا في هذه الدراسة.

أما في الأقوال والحكم فقد وقعنا له على قولين أو حكمتين هما:

- العقل بالتجارب لأن عقل الغريزة سلم إلى عقل التجربة[11].
- شر خليطَيك السؤوم المحزّم[12].
- وأما في الشعر فقد نسب له بيت من الشعر يفاخر فيه بقدرته الخطابية، وذلك بعد إلقاء خطبته، وهو:

لقد علم الحي اليمانون أنني — إذا قلت «أما بعد» أني خطيبها[13]

كما نُسب له بيتان من الشعر وردا في مدح طلحة بن عبدالله الخزاعي، يقول فيهما:

يا طلح أكرم من بها — حسباً وأعطاهم لتالد
منك العطاء فأعطني — وعلي مدحك في المشاهد[14]

نص الخطبة (أو المقطوعة منها):

إن الدنيا دار بلاغ، والآخرة دار قرار. أيها الناس فخذوا

من دار ممركم إلى دار مقركم، ولا تهتكوا أستاركم عند من لا تخفى عليه أسراركم. وأخرجوا من الدنيا قلوبكم قبل أن تخرج من أبدانكم، ففيها حييتم، ولغيرها خلقتم. إن الرجل إذا هلك قال الناس ما ترك؟ وقالت الملائكة ما قدّم عند الله؟ قدّموا بعضاً يكون لكم، ولا تخلّفوا كلاً يكون عليكم[15].

لقبت هذه الخطبة وعرفت بـ «الشوهاء»[16] - وذلك «لحسنها؛ وحين لم ينشد شاعر ولم يخطب خطيب». ومع ذلك، فثمة شكوك حول هذه الخطبة ونسبتها، وسآتي على ذلك لاحقاً.

شهرة سحبان وذِكر اسمه:

اشتهر اسم سحبان في كتب الأدب - شعراً ونثراً - باعتباره نموذجاً قدوة في البلاغة والخطابة، وإليك لمعاً من ذلك:

يصف صفوان الأنصاري - شاعر المعتزلة - بلاغة وأصل بن عطاء وصحبه:

وما كان سحبان يشق غبارهم ... ولا الشُّدق من حيّيْ هلال بن عامر[17]

ويقول حُمَيد الأرقط في هجاء ضيف:

أتانا ولم يعدلْه سحبان وائل ... بياناً وعلماً بالذي هو قائلُ
فمازال عنه اللقمُ حتى كأنه ... من العيّ لما أن تكلم باقل[18]

ويشرح الجاحظ معلقاً على هذين البيتين: «سحبان مثل في البيان، وباقل مثل في العي، ولهما أخبار»[19].

يبذّ قريع القوم في كل محفل ولو أن سحبان الخطيب ودغفلا[20]

ويقول ثابت بن قرة في وصف الجاحظ: «الجاحظ شيخ المتكلمين، إن تكلم حكى سحبان في البلاغة، وإن ناظر صارع النظّام في الجدال»[21].

ويصف الجاحظ الكتاب بقوله: «... والكتاب وعاء مليء علماً... إن شئت كان أبين من سحبان، وإن شئت كان أعيا من باقل»[22].

كما أورد ابن زيدون في الرسالة الهزلية قوله الساخر بابن عبدوس «سحبان إنما تكلم بلسانك»[23].

ولن أسترسل في نماذج أخرى - وهي كثيرة - للتدليل على هذه الشهرة الواسعة الذائعة التي كانت الأمثال في فاتحة هذه الدراسة جزءاً منها - وهي جميعها تدل بصورة قاطعة على سيرورة اسم سحبان؛ وفيما يلي اعتراف الخليفة معاوية بن أبي سفيان بقدرة سحبان الخطابية، وذلك من خلال إلقاء هذه الخطبة التي ندرسها - علماً بأن معاوية عُرف خطيباً بارزاً، وقد وردت خطبه في كتب الأدب المختلفة[24].

ظروف إلقاء الخطبة:

روت كتب الأدب كيف ألقى سحبان خطبته بين يدي معاوية على النحو التالي:

«قدم على معاوية وفد من خراسان فيهم سعيد بن عثمان[25]، فطلب سحبان فلم يوجد في منزله، فاقتُضب من ناحية اقتضاباً[26] وأدخل عليه، فقال: تكلم! فقال: انظروا إلى عصاً تقوّم من أوَدي[27]، قالوا: وما تصنع بها وأنت في حضرة أمير المؤمنين؟ قال: ما كان يصنع بها موسى وهو يخاطب ربه، وعصاه في يده. فضحك معاوية وقال: هاتوا عصا![28]، فجاءوا بها إليه، فركلها[29] برجله، ولم يرضها، وقال: هاتوا عصاي[30]، فأتوا بها فأخذها، ثم قام فتكلم منذ صلاة الظهر إلى أن قامت صلاة العصر، ما تنحنح، ولا سعل، ولا توقف، ولا ابتدأ في معنى فخرج منه وقد بقي عليه منه شيء. فمازالت تلك حاله حتى أشار معاوية بيده[31]، فأشار إليه سحبان: ألا تقطع عليّ كلامي، فقال معاوية: الصلاة!، قال هي أمامك، ونحن في صلاة وتحميد، ووعد ووعيد[32] فقال معاوية: أنت أخطب العرب! فقال سحبان: والعجم والجن والإنس».

من هنا نرى أن سحبان كان يطيل الخطبة على نفس واحد[33]، والخليفة راضٍ عنه، بل يضحك له، ويعترف بقدرته أنه «أخطب العرب»[34] فلا يكتفي سحبان بتجاهل طلب الخليفة أن يتوقف في موعد الصلاة، بل يرد عليه معتزاً به أخطب «العجم والإنس والجن»؛ ثم ما لبث أن قال مفاخراً بنفسه ببيت الشعر الذي ذكرته أعلاه. (ملاحظة رقم 13):

لقد علم الحي اليمانون أنني ... إذا قلت «أما بعد» أني خطيبها[35]

أعود إلى السؤال - موضوع الدراسة - ما سر هذه المكانة وهذه الشهرة في نص لا يملك خصوصية أدبية متميزة، بل هو موضع شك حتى في نسبته إلى سحبان (انظر الملاحظة 56 وما بعدها).

لا أملك إزاء المادة التي تقرّيتها - أعلاه - إلا اجتهادات وافتراضات أحاول أن أتلمسها وفق معطيات يسيرة. وتنقسم هذه الاجتهادات إلى قسمين:

أ. قبول النص على أنه لسحبان، وقبول ما تناقله الخلف عن السلف بشهرة سحبان خطيباً فصيحاً بليغاً.

ب. الشك في نسبة النص لسحبان، والشك في الأخبار الواردة عنه.

أ. قبول النص:

أحاول فيما يلي تقديم الأسباب التي أعلت من شأن سحبان حتى ذاع صيته وعلا شأنه؛ وقد تكون هذه الأسباب/ الاجتهادات تكمل بعضها بعضاً:

1. السبب السياسي:

إن الخلاف بين علي ومعاوية - كما لا يخفى - ولّد الشعر السياسي، وأجّج عوامل الخطابة، فالخطابة التي لهج بها علي وأنصاره، وكذلك الخوارج على اختلاف فرقهم كانت

مشحونة بالعاطفة والإثارة، وغالباً ما تتسم بقوة السبك وحرارة اللهجة. والخطيب له مكانته في المفاخرة والمنافرة وبعث الحمية وجمع الكلمة؛ فلا بِدع إذن أن يعمد الأمويون إلى أنصارٍ - من الخطباء الذين يتجهون إلى الدفاع عن حق الأمويين في الخلافة، وإلى وجود التمسك بتقديم فروض الطاعة للولاة الذين اعتلوا سدّة، وورثوا الزعامة كابراً عن كابر.

كانت أهمية الخطابة في هذا العصر كبيرة و«يخيّل إلى من يقرأ أخبار القوم أنهم أصبحوا جميعاً خطباء، فهم يخطبون في نظرياتهم السياسية ومعتقداتهم الدينية... ومن ورائهم القصاص والوعاظ»[36]؛ ثم إنهم اتخذوا «الخطابة أداتهم للظفر في آرائهم السياسية والانتصار في مجادلاتهم المذهبية»[37].

من هنا يمكن تصور سلوك معاوية في اصطناع القصاص وتحفيز الخطباء بأنه سلوك تدعو إليه الحاجة في مثل أجوائه المحتدمة. ويذكر عمر فروخ أن سحبان «أدرك عند معاوية حظوة كبيرة يوم كان معاوياً والياً، ثم أصبح خليفة[38]؛ لذا فليس غريباً أن يجد سحبان له مكاناً في حضرة الخليفة؛ وها هو الخليفة هادئ بل محب إزاء إدلال الخطيب بنفسه، مع أن سحبان لا يستجيب لإشارته أن يتوقف بسبب موعد الصلاة.

أما نص خطبِه فقد يكون سياسياً أو دينياً؛ فإن كانت

هناك بعض الخطب السياسية فربما تكون قد ضاعت في جملة ما ضاع في عهد بني عباس، أسوة برسائل عبدالحميد الكاتب الذي قال عنه ابن النديم «ولرسائله مجموع نحو ألف ورقة»[39].

وقد تكون خطبه دينية، وغالباً ما تكون الخطب الدينية - عامة - ذات أفكار متكررة وابتكار يسير، ولا تحمل القوة وروعة التعبير شأن الخطب السياسية التي تدافع عن قضية أو تدفع أخرى؛ والدينية - بالتالي - لا تحمل حرارة اللهجة[40]، بل فيها فتور العاطفة، والمضمون الفاتر يجعل الأسلوب فاتراً، فالتوجه هو إلى الله، وإلى الجنة ونعيمها، وهي معادة مكرورة في كل خطبة جمعة وفي خطب الأعياد - بصورة أو بأخرى -.

من هنا فإننا لا نكاد نجد إلا القليل من المحفوظ أو المدون من هذه الخطب والمواعظ الدينية[41].

2. السبب الاجتسياسي (الاجتماعي السياسي):

قد تكون شخصية قتيبة بن مسلم لها دور فعال في إظهار سحبان بهذا القدر من الشهرة (انظر الملاحظة 10)، فقتيبة باهلي، وكان أبوه كبير القدر لدى يزيد بن معاوية «عظيم المكانة مرهوب الجانب، راوية للشعر عالماً به»[42].

أشرنا إلى مكانة باهلة بين القبائل - في بداية هذه الدراسة -؛ وحتى أؤكد مدي تأثير ذلك على قتيبة أورد نصاً آخر يبيّن ذلك:

«قال قتيبة بن مسلم لهبيرة بن مسروح: أي رجل أنت لو كان أحوالك من غير سلول؟ فبادل بهم! قالك أصلح الله الأمير، بادل بهم من شئت وجنبني باهلة»[43]، وقد أنشد أبو العباس لرجل من بني عبدالقيس:

أباهل ينبحني كلبكم وأسدكم ككلاب العرب
ولو قيل للكلب يا باهلي عوى الكلب من لؤم هذا النسب[44]

فهل عجب إذا افترضنا إظهار قتيبة لبني قومه من خلال اعتزاز بهم - اعتزاز باهلي بباهلي؛ فقتيبة أولاً صاحب سطوة ونفوذ، ثم إنه أدرك في طفولته سحبانَ، ويحتمل أن يكون قد ترك سحبان أثراً ما في نفسه. ولعله استمع إلى والده - جليس يزيد بن معاوية - وهو يروي هذه الرواية عن حضور سحبان والوفد إلى مجلس معاوية، وخطبته فيه.

إن القصة التي نسجت حول الخطبة لابد إلا أن تكون متأخرة، فطبيعة الرواية التي تحدّث عن ماض كان، والمغالاة في تعاطف معاوية من شأنها أن ترجع تقديري.

أضف إلى ذلك: ليست هناك أبيات شعرية أو أخبار يرد فيها ذكر سحبان قبل خلافة عبدالملك - وهي الفترة التي عايشها قتيبة -؛ بل إن الجاحظ يشير إلى محاورة تعنينا هنا؛ إذ خاطب عبدالملك بن مروان خالدَ بن سلمة المخزومي سائلاً: من أخطب العرب؟ قال: أنا... ثم من؟ قال: روح بن زنباع. ولم يذكر سحبان من بين جملة خطباء عدّدهم[45].

ويبدو أن سحبان لم تتوسع شهرته أولاً، ربما لبعد خراسان وابن قتيبة (الذي كان عاملاً فيها)، أو ربما أن إشهار سحبان لم يستحكم بعد؛ فالجاحظ يقدم لنا معلومة عن عصره فيقول: «وقد يبلغ الفارس والجواد الغاية في الشهرة، ولا يرزق ذلك الذكر والتنويه بعضُ من هو أولى بذلك منه؛ ألا ترى أ العامة ابنُ القِرِّيَّةِ عندها **أشهر في الخطابة من سحبان وائل..**»[46]؛ ويفهم مَن ذَلك أن اسم سحبان لم يشع، والجاحظ يهمه أن يظهر الناس سحبان.

كان الخطيب من العرب «إذا ارتجل خطبة ثم أعادها زاد فيها ونقّص[47]؛ فإذا كان من الصعب تحديد خطب الرسول نفسه، وهو المثل الأعلى للفصاحة في نظر الرواة «أنا أفصح العرب...» بل نجدها متضاربة أحياناً متباينة أخرى، فلا بدع ألا تحفظ خطب سحبان الدينية والوعظية؛ فهل خطبته تعلق في الأذهان وتولي الأهمية أكثر من الحديث الشريف ومن خطب الصحابة - وهي قليلة في كتب التراث -؟ ثم إن حديث الرسول أجيز فيه ذكر المعنى إذا اختُلف في اللفظ، بسبب الخلاف على هذه اللفظة وتلك، فكيف تحفظ خطب سحبان وهي طويلة جداً، أو كما وصفت: «فإذا خطب لم يعد حرفاً، ولم يتلعثم، ولم يتوقف، ولم يتفكر، بل كان يسيل سيلاً»[48].

إن الوصف الظاهري الخارجي من شأنه أن يرسخ شهوة سحبان حتى ولو لم يبق من خطبه ما يرفد هذه الشهرة. إنه

يخطب من صلاة الظهر إلى صلاة العصر «أكثر من ساعتين» على نفَس واحد «ما تنحنح، ولا سعل، لا توقف، ولا ابتدأ من معنى فخرج منه وقد بقي عليه شيء» وهو «لا يقعد حتى يفرغ»[49]؛ «وكانت كل عين في السماطين شاخصة إلى أن أشار معاوية بيده أن اسكت»[50].

مثل هذه الأوصاف تقوي صورة الخطيب، وتجعل أثره فاعلاً؛ وليس أدل على ذلك من بعض خطباء اليوم، ممن يلقون خطبهم الدينية والوعظية، ولا يبقى في ذاكرتنا إلا الصورة الخارجية وطريقة التعبير والأداء.

3. الجنوح إلى المبالغة:

إن عنصر المبالغة ماثل في الأدب العربي القديم؛ وصيغة «**افعل**» للتفضيل كثيراً ما وردت في الأمثال والأقوال. يقول شبيب بن شيبة عن صالح بن أبي جعفر بن أبي منصور: «ما رأيت كاليوم **أبين** بياناً، ولا **أجود** لساناً، ولا **أربط** جناناً، ولا **أبلّ** ريقاً، ولا **أحسن** طريقاً، ولا **أغمض** عروقاً من صالح»[51]. ولنقرأ نموذجاً آخر من الجاحظ يصف فيه داود بن علي: «كان **أنطق** الناس، **وأجودهم** ارتجالاً واقتضاباً للقول»[52].

ولو عدنا إلى كتاب **مجمع الأمثال** - مثلاً - لوجدنا بعد كل حرف من حروف الهجاء «**ما جاء على أفعل من هذا الباب**»؛ فلو أخذنا على الحرف «ح» - كلمة «أحمق» لوجدنا ثمانية أشخاص ضرب بهم المثل في الحمق[53].

على ضوء ذلك لا يستبعد أن يكون المثل «**أخطب من سحبان**» وسائر الأمثال الأخرى التي تدل على أنه **أفصح**...، **أنطق**...، **أبلغ**...، من باب الإعجاب الذي قد يكون تأتّى بسبب طريقة أدائه، أو بسبب «تسويقه» سواء من قبل معاوية أو قتيبة - كما أشرت أعلاه -؛ خاصة وصيغة أفعال واردة كثيراً في النصوص، وتلقى من يذيعها ويرددها[54].

ب. الشك (في النص وفي الأخبار عن سحبان):

لم يقتصر الشك الذي بدأ به المستشرقون - وتابعهم طه حسين - على الشعر الجاهلي، وإنما تعدّى ذلك إلى النثر - بما فيه من الخطابة؛ يقول طه حسين: «فلا تصدق إذن أن قد كانت للعرب في الجاهلية خطابة ممتازة. إنما استحدثت الخطابة في الإسلام - استحدثها النبي والخلفاء، وقويت حين نجحت الخصومة السياسية الحزبية بين المسلمين»[55].

ويقول بلاشير أيضاً: «إن الانتحال لا يبقى محصوراً لا يبقى محصوراً في الشعر، بل يتناول النثر حتى لنستطيع الجزم أنه ليس لدينا - باستثناء القرآن - سطر واحد من النثر يرجع تاريخه إلى هذا العهد، ومن الضروري إذا أردنا تبين حقيقة المسألة بأن نشير إلى هناك كمية من الآثار القديمة التي أفسدتها الرواية الشفهية والتدوين امترجت بآثار منحولة ذات مظاهر مختلفة، ومنها قطع أدبية بديعة... وهناك قطع منحولة صنعت بسذاجة»[56].

يقوى هذا ويتعزز إذا علمنا أن هذه المقطوعة من الخطبة ذكرت على أنها لأعرابي ولاه جعفر بن سليمان بعض المياه؛ فخطبهم يوم الجمعة فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد فإن الدنيا دار بلاغ...... وقالت الملائكة: ما قدم؟ فلله آباؤكم! قدموا بعضاً لن يكن لكم فرضاً؟ ولا تخلفوا كُلاً يكن عليكم كلاً، أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم»[57].

ويبدو أن المنطق في جانب هذه الرواية، فخطبة الأعرابي ملائمة للوعظ الديني، وهي تبدأ بالحمدلة والثناء على الله، ثم بقوله «**أما بعد**»، وتنتهي بقوله «**أستغفر الله لي ولكم**» وبالدعاء لأمير المؤمنين وولاة الأمر.

غير أن الأمر لم يقف عند هذا الشك في نسبتها لسحبان، بل إن الخطبة نسبت للإمام علي بن أبي طالب؛ فهذا ابن أبي الحديد يقول في شرحه لهذه الخطبة:

«**وأكثر الناس على أن هذا الكلام لأمير المؤمنين علي عليه السلام، ويجوز أن يكون الأعرابي حفظه، فأورده كما يورد الناس كلام غيرهم**»[58].

وقد وردت هذه الخطبة في باب التزهيد في الدنيا والترغيب في الآخرة[59]. بمعنى أن هذا الخلاف على نسبة الخطبة لم يأخذ سحبان بنظر الاعتبار، بل هو خلاف حول نسبتها للأعرابي أو للإمام علي.

وقد ذكرنا - أعلاه - الاختلاف في إيراد صيغة النص،

والاختلاف في رواية ظروف الخطبة وما حبها من حوار (انظر الملاحظة 25 وما بعدها).

من الطريف أن نذكر أن هناك سحبان وائل آخر غير الخطيب الذي تناولته الدراسة، وكان هذا قد مدح قتيبة بن مسلم[60].

من هنا نرى المعلومات المتضاربة التي لا نستطيع إلا أن نقابلها بالشك والتساؤل.

مجمل القول

لاحظنا - في الدراسة - حول سحبان بن وائل الخطيب كثيراً من الشك والتساؤل.

إن الشك في النص ونسبته يجب ألا يجعلنا نربطه بأسباب شهرة سحبان: فالنص أصلاً هو غير متميز، بالإضافة إلى كونه يرِد بروايات مختلفة. وسواء كان النص لسحبان أو للأعرابي أو حتى للإمام علي فإنه لا يخرج كونه نصاً وعظياً مكروراً لا يدل على قدرة بلاغية خاصة - على غرار ما عرفناه في خطب علي أو الحجاج أو زياد بن أبيه... وغيرهم.

أما لاشهرة فهي - بحد ذاتها - موضوع اهتمامنا، وهي التي نظرت الدراسة إليها أكثر. ونظرة إلى هذه الاجتهادات/ الافتراضات التي ذكرتها فإنه يمكن التوصل إلى تصور يؤلف

بينها، حتى ولو كان كل افتراض منها - على حدته - بحاجة إلى إثبات أكثر وأعمق.

إن شهرة سحبان تأتّت - بالتالي - زمن الأمويين. وقد تكون هذه العلاقة سببها الخليفة معاوية بن أبي سفيان الذي استقبل سحبان واحتفى به، واعترف له أمام الملأ بأنه أخطب العرب - خاصة ومعاوية في ظروفه الحزبية والسياسية المختلفة كان أحوج ما يكون إلى قصاصين وخطباء يذودون عن حق الأمويين بالخلافة.

وقد تكون هذه الشهرة بسبب قتيبة ابن مسلم الباهلي - قائد جيش عبدالملك بن مروان، فعزا إلى سحبان الباهلي هذه الشهرة لاجئاً إلى (أو ناسجاً) حكاية سحبان مع معاوية؛ وذلك من باب رد الفعل حتى ينتصر لقبيلته ويرد لها الاعتبار - وقد عرفت باهلة بين القبائل بالضعة واللؤم. ويشتد هذا التصور إذا عرفنا أن سحبان توفي بينما كان قتيبة في صباه، وإذا علمنا أن والد قتيبة كان جليساً ليزيد بن معاوية؛ ولن أذهب بعيداً للتأكيد على تأثير الطفولة بما ترى وتسمع، حجتى ليظل هذا التأثر عالقاً بالذهن، ويتجلى لدى الإنسان في أكثر من موقف.

ثم إن سبب المظهر الخطابي كفيل بشهرة الخطيب، وأعني أنه كما وُصف «لا يسعل ولا يتنحنح، ولا يتلجلج... ويسيل سيلاً، ولا يستبعد أن تكون هذه المظاهر الخارجية قوية الأثر أكثر من النصوص نفسها التي ضاعت لسبب أو لآخر. أقول

«ضاعت» لأننا عرفنا عن محاولات العباسيين في طمس آثار الأمويين - كرسائل عبدالحميد الكاتب مثلاً» -. فإن لم تكن ضاعت للأسباب السياسية فعلى الأقل يمكننا أن نؤكد أن الخطب الدينية والوعظية لا يبقى منها في الذاكرة إلا ما ندر؛ وكم بالحري إذا كانت الخطبة طويلة - كما أخبرنا عن خطب سحبان.

بالإضافة إلى ذلك فإن المبالغة لون في الأدب العربي القديم، ولها نماذج كثيرة في استخدام «أفعل التفضيل»: أبلغ من...، أحمق من...، أجهل من... إلخ.

كل هذه وأمثالها بحاجة إلى معاودة النظر، ولعل هذه الدراسة تطرح تساؤلات حول آراء مقرّرة وسائدة، وأرجو أن تكون قد ساهمت في إلقاء الضوء على شخصية ترددت في أمثالنا، وبرزت في أدبنا العربي.

الهوامش

*) يرى أبو عمرو بن العلاء أنه بعد أن كثر الشعر والشعراء في الجاهلية، وبعد أن اتخذوا الشعر مكسبة... «صار الخطيب عندهم فوق الشاعر» (الجاحظ 1985، ج 1 ص 241)، وقد تناول كارلو نالينو موضوع الخطابة الجاهلية فقال: «أما فن الخطابة فله عند العرب مقام عال جداً... ولذلك أسباب مرتبطة بنظامهم السياسي المبني على الحرية ونوع من مجلس الشورى... ومن الحري بالذكر أن الألفاظ التي كان العرب يعبرون بها عن متولي حكم قوم من أقوامهم أعني السيد والأمير عند عرب نجد والحجاز والقيل في أنحاء اليمن إذا بحثنا عن اشتقاقها بمقارنة سائر اللغات السامية وجدنا أن معناها الأصلي إنما كان القائل أو المتكلم». (نالينو، **تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية**، ط 2، دار المعارف بمصر - 1969، ص 97).

1) الميداني 1955، ص 249، وانظر: علي 1976 - ج 8، ص 780.

2) ابن قتيبة 1981، ص 611.

3) العسقلاني 1970، ص 250 (الترجمة رقم 3666)، وقد أشار ابن حجر إلى أن ابن عساكر ذكره في تاريخه، وأورد كذلك: «وقال أبو نعيم في كتاب **طبقات الخطباء** - كان سحبان خطيب العرب غير مدافع، وكان إذا خطب لم يعد حرفاً، ولم يتلعثم، ولم يتوقف، ولم يفكر، بل كان يسيل سيلاً». وقد أشار عبدالقادر بدران (ت. 1927م) - **مهذب تاريخ دمشق** لابن عساكر أن الحافظ (يعني ابن عساكر) قد قصر في ترجمة سحبان، فقال: «وقد قصر الحافظ في ترجمته، على أن ترجمته مشهورة جداً» (العسكري 1979، ص 67). أما كتاب **طبقات الخطباء** لأبي نعيم فلم يرد في مصنفات المؤلفات المختلفة: (حاجي خليفة، طاش كبرى زادة، سركيس..).

4) 674م، وقد أورد (ابن الجوزي 1992، ص 283) أن وفاته كانت في حوادث سنة 55هـ، أما (الشريشي) 1952، ص 86)، فيضيف لنا معلومات أخرى: «أنه أول من آمن بالبعث الجاهلية، وأول من توكأ على عصا، وكان عمره مائة وثمانين سنة». جدير بالذكر أنه لم تذكر تفاصيل عن حياته في مادة «سحبان وائل» في **الموسوعة الإسلامية** (E. 12).

5) هناك رجالات وردت أسماؤهم مضافة إلى أسماء وأشياء مختلفة، نحو: سحبان وائل، كليب وائل، حاتم طيّي، زيد الخيل، عروة الصعاليك... إلخ (الثعالبي 1985، ص 96).

6) علي 1976، ج 4، ص 339. انظر شجرة النسب في (مؤنس 1987، ص 13)

والترتيب من الأعلى: نزار← مضر← قيس عيلان← سعد← أعصر (منبه)← مالك (وهو بالهة) معن وائل. ويرى ابن عساكر أن باهلة هي امرأة مالك بن أعصر (ابن عساكر 1979، ص 67).

7) الجاحظ 1969، ص 359.

8) ابن خلكان [د.ت]، ص 90.

9) ن.م.، ص 91.

10) المبرد [د.ت]، ج 3، ص 14، **أما قتيبة بن مسلم الباهلي (49 - 96هـ) فقد كانت له فتوحات كثيرة في المشرق وقد قتل إبان عهد سليمان بن عبدالملك سنة ست وتسعين. (وقيل سبع وتسعين** - انظر: ابن خلكان [د.ت]، ج 4، ص 88).

11) ابن عبد ربه 1965، ج 2، ص 240.

12) الجاحظ 1985، ص 14؛ ويوضح الجاحظ المعنى بقوله: «لأن السؤوم لا يصبر، وإنما التفاضل في الصبر والمحزم صعب لا يعرف ما يراد منه، وليس الحزم إلا بالتجاوب» - ومن هذه الجملة الأخيرة يدخل الجاحظ صلب الحكمة الأولى التي لم يشر إليا باعتبارها قولاً منسوباً إلى سحبان.

13) انظر (الزبيدي 1306هـ) - مادة «سحب» ج 1، ص 294؛ (البغدادي 1989، ج 10، ص 370)؛ (الزمخشري 1977، ص 28)؛ (الميداني 1955، ص 249) - وهناك رواية أخرى لصدر البيت هي: «**وقد علمت قس عيلان أنني**» (الآلوسي [د.ت]، ص 156). ويذكر (الشريشي 1952، ص 86) أن سحبان هو أول من قال «أما بعد» - حول هذه المسألة راجع: (البغدادي، ن.م، ص 370).

14) الميداني 1955، ص 249، ويقال إن طلحة قال له «احتكم»، فانتقى سحبان فرساً وقصراً ومالاً (ذكرت تفاصيل عنها)، فقال طلحة: «أف لك لو سألتني على قدري لأعطيتك...... ولكن أبيت إلا باهليتك»، وفي رواية أخرى: «سألتني على قدرك وقدر قبيلتك باهلة (الزمخشري 1977، ص 29 - ويشرح الزمخشري ذلك: «لأن باهلة على خلاف العز وعلو النفس ينسبون إلى البخل والرذالة» وتنتهي الرواية بتعليق طلحة «والله ما رأيت مسألةَ محكَمٍ ألأمَ منها (الميداني م.س)؛ **وينسب البيت الأخير كذلك إلى عجلان بن سحبان، وهو ابن الخطيب المشهور (ابن قتيبة 1981، ص 611)، وكان عجلان شاعراً وخطيباً**» حلو اللسان جيد الكلام، يجمع مع خطابته شعراً جيداً ويضرب الأمثال...» (القيرواني 1969، ص 844)، وذكره الجاحظك «ومن الخطباء الشعراء عجلان بن سحبان الباهلي» (الجاحظ 1985، ج 1، ص 48.

15) ابن نباتة 1964، ص 147؛ صفوت 1962، ص 482، (القيرواني 1969، ص 844)، وقد أضاف (الآلوسي [ت.د] ص 156) بعد كلمة «**أسراركم**» جملة أخرى هي:

وأخرجوا إلى الدنيا قلوبكم قبل أن تخرج منها أبدانكم»؛ وعلق الشارح محمد بهجة الأثري في الحاشية: «وأخرجوا إلى الدنيا قلوبكم - هكذا في الأصل، ولعل صحة العبارة: **وأخرجوا حب الدنيا من قلوبكم**، وذلك ليستقيم المعنى». وقد أوردها (البغدادي 1989، ص 370) بقوله: «ومما ورد في خطبته البليغة...... «وانتهت لديه بسؤال الملائكة» **ما قدّم؟**».

16) الجاحظ 1985، ج 1، ص 348؛ ومن معاني «الشوهاء» «**الخطبة التي لم يصلّ على النبي فيها** (راجع مادة «شوه» ابن منظور 1968، ج 13، ص 508)؛ (الجاحظ 1985، ج 2، ص 6) حيث يقول: «وقد عرف العرب ألقاب خطب معينة فقالوا **البتراء** لخطبة زياد بن أبيه، **والعجوز** - وهي خطبة لآل رقبة، ومتى تكلموا فلابد لهم منها أو من بعضها، **والعذراء** هي خطبة قيس بن خارجة لأنه كان أبا عذرها. «انظر كذلك؛ (الآلوسي [د.ت]، ص 156). أما البتراء خطبة زياد فقد خطبها لدى دخوله البصرة سنة خمس وأربعين، وكانت - كما يرى البعض مجردة من حمد الله والصلاة على نبيه (ابن منظور، م.س مادة بتر - ج 4، ص 37)؛ وانظر كذلك: (ابن عبد ربه 1965، ج 4، ص 110) **وقد أورد رواية أخرى ذكرت أنه حمد الله فيها**.

17) الجاحظ 1985، ج 1، ص 25؛ والشدق جمع أشدق - المفوّه ذو البيان.

18) ابن قتيبة 1986، ص 266؛ وحميد الأرقط هو حميد بن ثور أحد رجاز العرب المشهورين. انظر: (السامرائي 1984، ص 47). **وقد نسب هذان البيتان كذلك إلى مسكين الدرامي** (البغدادي 1989، ج 4، ص 255). جدير بالإشارة إلى أن سحبان كثيراً ما يُذكر ويُذكر مقابلاً له باقل مثلاً للعِيّ.

19) الجاحظ 1985، ج 1، ص 6.

20) ن.م، ج 1، ص 339 - 340؛ ودغفل هو ابن حنظلة السدوسي النسابة (**أنسب العرب**)، قال البخاري: لا يعرف أنه أدرك النبي، وقال أحمد: أرى أن له صحبة، قدم على معاوية، ثم قتلته الأزارقة. (انظر: الزبيدي [1306هـ]، ج 7، ص 322، مادة «دغل»، وكذلك: ابن قتيبة 1981، ص 534. أما مكي بن سوادة فقد ذكر المرزباني في **معجم الشعراء**، انظر (السامرائي 1984، ص 404).

21) الحموي 1922، ج 16، ص 98. أما ثابت بن قرّة (836 - 901م) فهو صابئ، ولد ونشأ بحران، اشتغل بالفلسفة والطب، له مؤلفات كثيرة (الزركلي 1995، ج 2، ص 98).

22) الجاحظ 1969، ج 1، ص 39.

23) ابن نباتة 1964، ص 556.

24) من خطب معاوية التي تدل على قوة بيانه وحجته ما نجد في (ابن عبد ربه 1965،

ج 4، ص 81 - 89)؛ وقد ذكر الجاحظ: «... وكان من الخطباء معاوية» (الجاحظ 1985، ج 1، ص 353).

25) هذا النص مأخوذ عن (ابن نباتة 1964، ص 146 - 147)؛ وفي رواية أخرى أن سعيد بن عثمان كان قد وجهه (القيرواني 1969، ص 844)، ويذكر (الزمخشري 1977، ص 28) «أه خطب في صلح بن حيين» دون الإشارة إلى الوفد الخراساني.

26) ذكر الجاحظ بدلاً من هذه الجملة: «وأراد معاوية سحبان بن وائل على الكلام، وكان قد اقتضبه اقتضاباً، فلم ينطق حتى أتوه بمخضرة»، والمقصود في معنى الجاحظ أنه ارتجله، وتكلم به من غير تهيئة؛ بينما يفهم من نص ابن نباتة أنه «انتزع»؛ ووردت الجملة أيضاً في صيغة أخرى: «فلم يوجد عامة النهار، ثم اقتضب من ناحية كان فيها اقتضاباً، فدخل عليه» (القيرواني 1969 ص 844)؛ أما في **خزانة الأدب** فكانت الجملة: «فطلب سحبان فأتي به» ولم يرد ذكر «الاقتضاب» (البغدادي 1989، ج 11، ص 371).

27) حذف موضوع «العصا» من (صفوت 1962، ص 482).

28) من عوائد الخطباء، أخذ المخصرة بأيديهم، «فلا يخطبون إلا بالمخاصر» (الآلوسي [د.ت]، ج 3، ص 153 – المخصرة هي العصا أو القضيب الذي يتخذ في أثناء الخطابة.

29) أوردها الجاحظ « **فرطلها** – أي رازها ليعلم وزنها، وفي رأيي أنها الأصوب. حيث أن ركل العطا لا يلائم مجلس الخليفة؛ والتتمة لدى الجاحظ: «فلم تعجبه حتى أتوه بمخصرة من بيته» (الجاحظ 1985، ج 3، ص 120).

30) في رواية أخرى: «وقال هاتوا عصاه، فأخذها «البغدادي 1898، ج 10، ص 371)؛ ووردت كذلك: «فجاءوه بعصا لم يرضها، فقال جيئوني بعصاي» (القيرواني 1969، ص 884).

31) في رواية أخرى: «... بيده أن اسكت، فأشار سحبان بيده أن دعني، لا تقطع علي كلامي!» (ن.م).

32) في رواية أخرى: «ونحن في صلاة يتبعها تحميد وتمجيد، وعظة وتنبيه، وتذكير ووعد ووعيد» (ن.م).

33) حكى الأصمعي قال: كان إذا خطب يسيل عرقاً، **ولا يعيد كلمة**، ولا يتوقف، ولا يقعد حتى يفرغ (البغدادي 1989، ج 10، ص 371). وفي مادة (Sahbah Wail) ركز الكاتب في (E. 12) على عدم إعادة سحبان الكلمة – في خطبته – مرتين دليلاً على قوة بيانه.

34) هناك من يذكر موقف الخطباء الذين كانوا حاضرين في مجلس معاوية من سحبان فهم «لما رأوه خرجوا لعلمهم بقصورهم عنه «الشريشي 1952، ص 86)؛ (ابن الجوزي

19992، ج 5، ص 283) ولا أدري لماذا يخرجون ولا ينتظرون للاستماع لفصاحة وبلاغة هي مضرب المثل. غير أن البيت الذي ذكرته لمكي بن سوادة عن سحبان (ملاحظة) 20 أتبعه المرباني ببيب آخر لابن سوادة - هو وصف لما ذكر:

ترى خطباء القوم يوم ارتحاله　　　　كأنهم الكروان أبصـرن جندلا

(السامرائي 1984، ص 404).

35) كان رد فعل معاوية - حسب الشريشي - «كذلك أنت» (م.س).

36) ضيف [د.ت]، ص 66.

37) ن.م، ص 67.

38) فروخ 1981، ص 391؛ ولم يذكر فروخ المصدر الذي استقى منه هذه المعلومة الهامة.

39) ابن النديم [د.ت]، ص 170؛ وفيه يقول إن عبدالحميد «كاتب مروان بن محمد، عنه أخذ المترسلون، ولطريقته لزموا وهو الذي سهل البلاغة». **أما إذا لم يكن سحبان يمثل اتجاهاً سياسياً واضحاً، فهذا من شأنه أيضاً أن يصرف الرواة عنه، وخاصة في عصر يحاول أن يطمس آثار الأمويين.**

40) الخطبة السياسية تتسم عادة بحرارة اللهجة لأن فيها دفاعاً عن أمور دنيوية وذاتية، وهذا يستوجب التدقيق في الأداء والانطلاق بحماسة أكثر.

41) إن خطبة سحبان تكرر معاني دينية سابقة، مثلاً - خطبة الرسول صلى الله عليه وسلم: «أيها الناس: إن لكم معالم فانتهوا إلى معالمكم، وإن لكم نهاية فانتهوا إلى نهايتكم... فليأخذ العبد من نفسه لنفسه، ومن دنياه لآخرته ومن الحياة قبل الممات» (الجاحظ 1985، ج 1، ص 165)؛ (صفوت 1962، ج 1، ص 152)؛ (ابن قتيبة 1986، ج 2، ص 213).

42) ابن خلكان [د.ت]، ج 4، ص 87.

43) ابن عبد ربه 1965، ج 4، ص 49.

44) المبرد [د.ت] ج 2، ص 11.

45) الجاحظ 1985، ج 1، ص 346.

46) ن.م. ص 20. ابن القِريّة هو أيوب بن زيد، كان أعرابياً أمياً، ويعد من الخطباء المشهورين، قتله الحجاج سنة 84هـ (ابن قتيبة 1986، ص 598)؛ بينما يرى صاحب **الأغاني** «أن ثلاثة أشخاص شاعت أخبارهم واشتهرت، ولا حقيقة لهم ولا وجود في الدنيا، وهم: مجنون ليلى وابن القرية وابن أبي العقب» (الأصفهاني 1963، ج 2، ص 11).

47) انظر مادة «أمم» (ابن منظور 1968، ج 12، ص 43).

48) العسقلاني 1970، ص 250، وفي رواية أخرى «إذا خطب لم يعد حرفاً، ولم يتوقف، ولم يتحبس، ولم يفكر في استنباط، وكان يسيل عرقاً كأنه آذيّ بحر... ولا سأل عن أي جنس من الكلام كان يخطب فيه» (القيرواني 1969، ص 884).

49) م.س. وكذلك (البغدادي 1989، ج 10، ص 371)؛ (الآلوسي [د.ت] ص 156).

50) القيرواني 1969، ص 884، استمرت الخطبة بين صلاة الظهر وصلاة العصر، لكن الموسوعة الإسلامية تجعلها مدة «نصف يوم» E. 12: Artical: Sahban Wail.

51) الجاحظ 1985، ج 1، ص 352.

52) ن.م، ص 331. أما داود بن علي فهو من بني هاشم كان والياً على الكوفة قبل السفاح.

53) الميداني، ج 1، ص 218، انظر كذلك مواد أخرى نحو «أفتك، أخف، أمنع...».

54) جدير بالذكر هنا أن قتيبة بن مسلم استعمل في إحدى خطبه: «ما رأيت عظيم الكبر صاحب حرب إلا كان منكوباً فلا والله حتى يكون عدوه عنده وخصمه فيما تغلب عليه **أسمع من فرس، وأبصر من عقاب، وأهدى من قطاة، وأحذر من عقعق، وأشد إقداماً من الأسد، وأوثب من الفهد، وأحقد من الجمل، وأروغ من ثعلب، وأغدر من ذئب، وأسخى من لافظة، وأشجّ من صبي، وأجمع من ذرّة، وأحرس من كلب، وأصبر من ضب**... (صفوت 1962، ج 2، ص 313 نقلاً عن **جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري**، ج 1، ص 117). إن مثل هذا الاستعمال لأفعال التفضيل جزء من روح العصر، ولا يخفى من الاقتباس ولع قتيبة بهذه الصيغة.

55) حسن [د.ت]، ص 374.

56) بلاشير 1957، ص 183 - 184.

57) القالي [د.ت]، ج 1، ص 250، يذكر القالي أن هذه الرواية رواها أبو بكر الأنباري عن عبدالرحمن بن حسان. وقد وردت رواية أخرى على النحو التالي: «خطبة لأعرابي -: أما بعد، فإن الدنيا دار بلاء، والآخرة دار بقاء، فخذوا أيها الناس لمقركم من ممركم، ولا تهتكوا أستاركم، ففي الدنيا أحببتكم، ولغيرها خلقتم. أقول قولي هذا وأستغفر الله، والمدعو له الخليفة، ثم الأمير جعفر بن سليمان» (ابن قتيبة 1986، ج 1، ص 275». أما رواية ابن عبد ربه فهي برواية الأصمعي، وفيها إضافة: «ولغيرها خلقتم، اليوم عمل بلا حساب، وغداً حساب بلا عمل، ثم يسترسل النص كما أورده القالي - أعلاه -، لكن الختام لديه هو «أقول قولي هذا والمحود الله، والمصلى عليه محمد، والمدعو له الخليفة، ثم أمامكم جعفر، قوموا إلى صلاتكم» (ابن عبد ربه 1965، ج 4، ص 108).

وقد روى عن الأصمعي كذلك: «خطبنا أعرابي بالبادية فحمد الله واستغفره، ووحده وصلى على نبيه... فأبلغ في إيجاز ثم قال: أيها الناس إن الدنيا دار بلاغ... في الدنيا ولدتم ولغيرها خلقتم» وختمها «والمصلى عليه رسول الله، والمدعو له الخليفة (أبو جعفر المنصور) والأمير جعفر بن سليمان» (المبرد 1997، ج 4، ص 360) **وكان المنصور قد ولى ابن عمه - جعفر بن سليمان المدينة المنورة سنة 146هـ.**

58) ابن أبي الحديد 1867، ج 11، ص 4؛ فقد ورد في النص «ففيها اختبرتم» بدلاً من ففيها حييتم، وانتهت الخطبة بالقول: «**فقدموا بعضاً يكون لكم قرضاً، ولا تخلفوا كلاً فيكون فرضاً عليكم**».

59) الشريف الرضي [د.ت]، ج 2، ص 183؛ ومن الجدير ذكره أن لعلي خطبة أخرى يرد فيها «الدنيا ممر لا دار مقر» (ن.م، ص 493).

60) انظر: (الطبري 1964، ج 6، ص 484)؛ (ابن كثير 1966، ج 9، ص 94)؛ (ابن الأثير، 1965، ج 4، ص 581- وهذا ذكر الاسم **سحبان** فقط)؛ وقد أخطأ كاتب مادة «سحبان» في (E. 12) إذ جعل الخطيب المخضرم (54هـ) يعيش حتى عصر قتيبة، وينسب له الأشعار في مدحه - ولم يفطن إلى أن هناك «سحبان وائل» آخر غير الذي نتحدث عنه.

المراجع

ابن أبي الحديد 1967

ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، ج 11 (الطبعة الثانية)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة - 1867.

ابن الأثير 1965

ابن الأثير، عز الدين: **الكامل في التاريخ**، ج 4، دار صادر ودار بيروت، بيروت - 1965.

ابن الجوزي 1992

ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج 5، (راجعه نعيم زرزور)، دار الكتب العلمية، بيروت - 1992.

ابن خلكان [د.ت]

ابن خلكان،وفيات الأعيان، ج 4، (حققه إحسان عباس)، دار الثقافة، بيروت - د.ت.

ابن عبد ربه 1965

ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، (سبعة أجزاء) الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت - 1965.

ابن عساكر 1979

ابن عساكر، **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**، ج 6، دار المسيرة، بيروت - 1979.

ابن قتيبة 1981

ابن قتيبة: **المعارف**، (الطبعة الرابعة)، دار المعارف، القاهرة - 1981.

ابن قتيبة 1986

ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، (أربعة أجزاء)، دار الكتب العلمية، بيروت - 1986.

ابن كثير 1966

ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 9، مكتبة المعارف، بيروت - 1966.

ابن منظور 1968

ابن منظور،لسان العرب، (15 جزءاً)، دار صادر، بيروت - 1968.

ابن نباتة 1964

ابن نباتة، **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة - 1964.

ابن النديم [د.ت]

ابن النديم، **الفهرست**، دار المعرفة، بيروت - [د.ت].

الأصفهاني 1993

الأصفهاني، أبو الفرج: **كتاب الأغاني** (25 جزءاً)، أشرف على مراجعته وطبعه العلايلي وآخرون، بيروت - 1963.

الآلوسي [د.ت]

الآلوسي محمود: **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، ج 3، عنى بنشره محمد الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت [د.ت].

البغدادي 1989

البغدادي: عبدالقادر: **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، (عشرة أجزاء)، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة - 1989.

بلاشير 1956

بلاشير، ريجيس: **تاريخ الأدب العربي**،(العصر الجاهلي)، تعريب إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، بيروت - 1956.

الثعالبي 1985

الثعالبي، أبو منصور: **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، دار المعارف، القاهرة - 1985.

الجاحظ 1969

الجاحظ: **البيان والتبيين**، (أربعة أجزاء)، الطبعة الخامسة، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة - 1985.

حسين [د.ت]

حسين، طه: **في الأدب الجاهلي**، (نسخة مصورة عن الأصل الصادر سنة 1927)، حيفا - [د.ت].

الحموي 1922

الحموي، ياقوت: **معجم البيان**، (20 جزءاً)، الطبعة الثانية، مطبوعات دار المأمون، القاهرة - 1922.

الزبيدي 1306

الزبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**، (مصور عن طبعة المطبعة الخيرية، القاهرة - 1306هـ).

الزركلي 1995

الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، (الطبعة الحادية عشرة)، دار العلم للملايين، القاهرة - 1995.

الزمخشري 1977

الزمخشري: **المستقصي في أمثال العرب**، (ج 1)، الطبعة الثانية، دار الكتب الأهلية، بيروت - 1977.

السامرائي 1984

السامرائي، إبراهيم: **من الضائع من معجم الشعراء للمرزباني**، مؤسسة الرسالة، بيروت - 1984.

الشريشي 1952

الشريشي: **شرح مقامات الحريري، المجلد** 1-2، المكتبة الشعبية، القاهرة - 1952.

الشريف الرضي [د.ت]

الشريف الرضي: **نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب**، (ج 2)، تحقيق الشيخ محمد عبده، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت - [د.ت].

صفوت 1962

صفوت، أحمد: **جمهرة خطب العرب**، (ج 2)، شركة مكتبة ومطبعة الحلبي، القاهرة - 1964.

ضيف [د.ت]

ضيف، شوقي: **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، (الطبعة الخامسة)، دار المعارف، القاهرة - [د.ت].

الطبري 1964

الطبري، محمد بن جرير: **تاريخ الرسل والملوك**، ج 6، دار المعارف بمصر - 1964.

العسقلاني 1970

العسقلاني، ابن حجر: **الإصابة في تمييز الصحابة**، (القسم الثالث)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة - 1970.

علي 1976

علي، جواد: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، (عشرة أجزاء)، دار العلم للملايين ومكتبة النهضة، بيروت، بغداد - 1976.

فروخ 1981

فروخ، عمر: **تاريخ الأدب العربي (1)**، دار العلم للملايين، بيروت - 1981.

القالي [د.ت]

القالي، أبو علي: **الأمالي**، (ج 1)، دار العلم للملايين، بيروت - [د.ت].

القيرواني 1969

القيرواني، أبو إسحق الحصري: **زهر الآداب وثمر الألباب**، (ج 2)، الطبعة الثانية، تحقيق علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة - 1969.

المبرد 1997

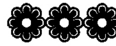
المبرد: **الكامل**، (أربعة أجزاء)، المكتبة العصرية، بيروت - 1997.

مؤنس 1997

مؤنس، حسين: **أطلس تاريخ الإسلام**، الزهراء للإعلان العربي، القاهرة - 1987.

الميداني 1955

الميداني، أبو الفضل: **مجمع الأمثال**، (ج 1)، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة - 1955.



الكتابة بوصفها استعارة

عبدالله أبو هيف

تشير تجربة قرن من الزمن من الكتابة للطفل على أن ثمة تشكلاً لمفهوم أدب الأطفال يختلف عن مفهوم الأدب أو أدب الراشدين، وأستخدم هذا المصطلح لضرورة التمييز والبحث، ويكمن هذا الاختلاف **في الطبيعة التربوية لأدب الأطفال** التي تنهض على خصوصيات نمائية ونفسية ومعرفية كثيرة، وتستدعي في الوقت نفسه لـ **اعتبارات فنية متعددة**. ولاشك أن تشكل الكتابة للطفل قد استكمل حدوده في أحضان المدرسة (التربية والتعليم) من جهة، وفي أحضان **علم النفس**، ومن ثم **علم نفس الطفولة** من جهة أخرى[1]. وعندما حاولت أن أتقصى حدود نظرية أدب الأطفال، وجدت عنتاً شديداً في ذلك لدى غالبية المختصين وخبراء أدب الأطفال والمشتغلين بالتنظير له، وطرحت أفكاري بهذا الشأن على نخبة من هؤلاء المعنيين أثناء المؤتمر العالمي الثاني لأدب الأطفال (موسكو 1979) قبل أن أضع كتابي «أدب الأطفال نظرياً وتطبيقياً» (دمشق 1983). كان ثمة إقرار بالإختلاف في مفهوم أدب الأطفال أو الكتابة للأطفال، غير أن حدود النظرية

ماتزال **ملتبسة في وهاد التربية والفن**، وما ينتج عنهما من علاقات متشابكة.

إن هذا البحث محاولة أخرى لمقاربة نظرية لمفهوم الكتابة للأطفال واليافعين تستكمل ما بدأته من قبل[2].

يستند الأدب، في نظريته، أساساً إلى **الخيال**، لأن صلب **نسق تنضيد الكلمات في متن ما**، هو المحاكاة أو تضافر الواقعي بتخييله، على أن هذا التضافر مشروط في أدب الأطفال بشروط تجعل هذا الأدب **مجال استعارة برمته تواءم إدراك الطفل** (خياله ووعيه) ولغته (وسيلته للخيال والوعي)؛ والمعول في ذلك هو أن **الاستعارة بديل لواقع**، تصير معه إلى واقع جديد ميسور على عين الطفل وإحساسه ونموه المعرفي والنفسي والإتصالي؛ وما طبيعة الاستعارة بعد ذلك إلا مجموعة تحكميات تفعل فعلها في صوغ أدب الأطفال واستهدافه.

تنطلق النظرية من أن الطفل ليس راشداً لنخاطبه بقول الراشدين وتقانات خطابهم، وأنه، أي الطفل، في نموه وعمليات نموه ما يلبث أن يدخل شيئاً فشيئاً في عالم الراشدين، ويتخلى بذلك عن **خصائص عالمه ووشاح الاستعارة الذي يظلل ما هو تواضع متفق عليه**، أما صفات هذا التواضع المتفق عليه فهي كامنة في جوانب الإحاطة بطبيعة الاستعارة، وقوامها، بالنظر إلى الاعتبارات التربوية والنمائية، فكرة التعميم ونزعة الإطلاق؛ فالطفل لا يتعامل مع التاريخ

والتراث الشعبي والأسطورة والمستقبل أو الحيوان والأشياء كما هي، بل كما تبدو أو تتراءى في وجدانه النامي.

وعلى هذا لا يتعرف الطفل (أو لا يخاطب) بالحقيقة التاريخية والواقعية في حوادثها أو إحداثياتها، في وقائعها أو سياقها الواقعي، بل في إطار استعارة شاملة لهذا النسق تكوّن سياقها الواقعي بمنتهى التجريد في **رحابة تخييل يبني واقعه الخاص أو الجديد.**

إن السؤال دائماً في نظرية أدب الأطفال هو: ما حدود التربوي في المكتوب للأطفال، أو تجليات هذا المكتوب شفهياً أو عبر وسائط ثقافة الطفل؟ لقد بات واضحاً أن معظلة التفكير في مفهوم أدب الأطفال كامنة في إضاءة هذه الحدود داخل الفني والجمالي والمعرفي في تشكل الكتابة للأطفال. ولاشك، أن ثمة صعوبات كثيرة تحول دون نظرية أدب الأطفال بالنظر إلى وضعية العلوم الإنسانية، ولاسيما التربية وعلم النفس، فقد تعددت الإتجاهات التربوية بالإستناد إلى التطورات المذهلة في علم النفس أو علم نفس الطفل على وجه الخصوص. ولعل المسألة أعقد بكثير اليوم من نهاجية بياجيه في الإدراك، أو الاتفاق على اعتبارات تربوية تتعلق بسن المخاطب من الأطفال أو عمليات نموه الظاهرة ؛ فقد داخل ذلك كلّه تأثيرات **التطور التكنولوجي وثورة الاتصالات والتفجر المعلوماتي**، مما أثار تحديات كبرى على الكتابة للأطفال، خطاباً ثقافياً اتصالياً شديد الصلة بعملية إنتاج المجتمع برمته

التي تواجه نفسها **تحديات التنميط والعولمة**، في عالم صار إلى فضاء مفتوح على عيون الأطفال ومداركهم أيضاً.

ولا يماري أحد في قوة هذه التأثيرات وسرعتها على المعنيين بالكتابة للأطفال، فلا ينبْغي أن نركن إلى الهدوء والرضى والاطمئنان في معرفتنا القاصرة عن الإحاطة أو المواكبة، لأن أدب الأطفال لم يعد كتاباً، بل أن الكتاب نفسه، وهو المصدر الرئيسي لثقافة الأطفال وأهم وسيط من وسائطها، تراجع كثيراً أمام وسائل الاتصال الجبارة المهيمنة على عمليات تشكيل عقول الصغار والكبار، ثم لم يعد الكتاب هو الكتاب المعروف، **لأن الكتاب اليوم هو الكتاب الإلكتروني** بما يعنيه من تحديات أخرى على الكتابة للأطفال. كنا نتحدث قبل عقد من الزمن عن إشكاليات تفرزها معضلة التربية والفن، ولاشك، أننا نتحدث في نهايات قرن ومقبل قرن جديد، عن إشكاليات أخرى مضاعفة، وما هذا البحث إلا مقاربة لمفهوم الكتابة للأطفال واليافعين في ظل هذه الوضعية.

1 - إشكاليات تربوية:

هناك إشكاليات تربوية كثيرة، ولكنني اخترت الحديث عن إشكاليتين هما إشكالية الوعي والإدراك وإشكالية التاريخ والمجتمع:

1-1 إشكالية الوعي والإدراك:

عدّ اكتشاف مراحل النمو عند الأطفال سنداً وعوناً

لدعاة إدغام التربية بالفنّ، غير أن المربين حولوا مراحل النمو إلى **فزاعة أمام منتجي الكتابة للأطفال أو معيدي إنتاجها** في الوسائط الثقافية المختلفة، ليصير معها المربون إلى **كهنة** يحتكرون مسؤولية إنتاج الكتابة للأطفال أو ترشيد إنتاجها. ثم جرى ربط مراحل النمو باعتبارات تربوية أخرى مثل **الخصائص النفسية** وما تورثه من فروق فردية، اجتماعية أو ثقافية أو إناسية.. إلخ، **والخصائص الإدراكية** وما يتصل بها من نشاط المخيلة وملكة التفكير، أي إن المسألة كلها مرهونة بالوعي والإدراك بتعبير آخر، لمعرفة قدرات الأطفال العقلية وقابليات تعزيزها؛ والأهم مكانتها في مراحل النمو، وتثميرها في التنمية الثقافية على وجه العموم. ونحن واجدون أبحاثاً ومقالات حول التفكير وتنمية التفكير، ولكننا نفتقر للأبحاث والمقالات حول التفكير وتنمية التفكير في مراحل النمو عند الأطفال، ولاسيما الأطفال العرب. وعندما سعت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الأليكسو) إلى وضع **خطة قومية لثقافة الطفل العربي**، دعت بعض المربين لكتابة بحث عن التربية وأثرها في تنمية التفكير العلمي لدى الطفل العربي فكان بحثاً تربوياً عن مهارات التفكير وأنماط سلوك المعلمين في تعزيز تفكير الأطفال، والنمذجة نحو انسجام السلوك مع الأهداف، والمادة التعليمية محيطاً لتعليم التفكير وتنميته، وعمليات واستراتيجيات التعليم محيطاً لتنمية التفكير[3]. أما دور الأطفال أنفسهم وتفاعلهم مع الخصائص

الإدراكية فلم يلتفت إليه على النحو الذي يزيد من فاعلية الأطفال في إنتاج الكتابة إليهم.

لا ينبغي أن يكتفى بالبحوث الإستطلاعية حول تنمية التفكير؛ وتشير علاقة الأطفال بالمعلوماتية إلى انقلاب في فهم مراحل النمو عند الأطفال. والمعول في ذلك هو الدربة والمران والاكتساب من خلال تربية العقل إلى جانب تربية اليد.

لقد وضعوا خصائص لمراحل النمو من سن لأخرى، مثل مرحلة الواقعية والخيال المحدود بالبيئة، إلى مرحلة الخيال الحر، إلى مرحلة المغامرة والبطولة، إلى مرحلة اليقظة الجسدية، إلى مرحلة المثل العليا[4]؛ وعلى الرغم من الخلاف بين المربين وعلماء النفس في توصيف المراحل وذكر خصائصها، فإن التداخل بيّن بين مرحلة وأخرى، فقد أضافوا المرحلتين الأخيرتين، وهما لا تخصان الأطفال، وإذا ألحقنا مرحلة اليقظة الجسدية، فإن اقتران كل مرحلة بمستوى من التطور العقلي يجعل خصائص اليقظة الجسدية تنعطف بالطفولة إلى عالم آخر يختلف كثيراً عن عالم الأطفال؛ وهذه الإنعطافة بالذات هي التي توضح مقدار الفرق بين سمات الكتابة للأطفال وسمات الكتابة للراشدين.

إن هذه السمات تتلاشى وتخف ملامحها وينتهي معها الوعي الخاص بالطفولة كلما اقترب الطفل من سن الرشاد، أي **الانخراط في وعي المجتمع؛ وهو في الوقت نفسه وعي الكائن الفرد**. ولابد إذن من بحث مراحل النمو العقلي لدى الأطفال

لأنها تتيح بالدرجة الأولى، إمكانية فهم تفاعل الأطفال مع الكتابة الموجهة إليهم، أخص بالذكر مسألة التلقي؛ والتلقي، كما هو معروف، حصيلة وعي وإدراك في صلب تقدير المتلقي، طفلاً كان أم راشداً، لما يتلقاه معرفياً وجمالياً. وغني عن القول أن الامتلاك المعرفي للواقع يستلزم الامتلاك الجمالي، والعكس صحيح. والتلقي، وفق هذه الدلالات، دربة ومران واكتساب، أي أن **التلقي تربية عقلية كذلك.**

2-1 إشكالية التاريخ والمجتمع:

وتلازم هذه الإشكالية إشكالية الوعي والإدراك، بل هي ناتج لها؛ وتعني سؤالاً محدداً واضحاً عصياً: إلى **أي حدّ يدرك الطفل حركة التاريخ ومواضعات المجتمع**؟ ما هو جلي أيضاً أن الطفل يدركهما على نحو خاص على أنهما وعيه **بتاريخ مجرد أو مجتمع مطلق**، لهما تطورهما وقانونهما وأخلاقهما ومقاربتهما القيمية، وهي ما تلبث أن تدخل في السائد. ويبدو الأمر لأول وهلة وكأنه تعارض بين تاريخ ومجتمع متخيلين، وتاريخ ومجتمع واقعيين، غير أن الطفل مرهون بسمات وعيه وإدراكه للتاريخ والمجتمع، مما يؤدي إلى أنساق قيمية قد توافي المنظومة القيمية السائدة في سن أو أخرى، لأن الطفل فينا قد يستمر لأبعد من سن الطفولة بكثير، وربما هذا ما جعل إحدى المجلات الطفلية تضع شعاراً لها: «مجلة الأطفال من سن 8 إلى سن 88».

إن الأطفال يقرأون أي شيء، ويحتاجون لتلقي أدب

الأطفال بنوعياته كلها وموضوعاته المتعددة في العلوم والفنون والآداب.

وتوجز عادة إشكالية التاريخ والمجتمع بأمرين: الأول هو الخيال، والثاني هو الموضوع[5]؛ وهما غالباً متعارضان، وعندما يتطابقان يؤدي ذلك إلى أدب أطفال جيد؛ فمما لاشك فيه **أن الكتابة للأطفال شكل يسبح في مدى رحيب من الخيال، وفي سباحته ينشد امتلاكاً معرفياً وجمالياً للمعرفة البشرية**، وهي نتاج تاريخ ومجتمع، ولكن الطفل يجردها من تاريخها ومجتمعها، ويضعها في موضوعات تنسرب مع المخيلة النشيطة للطفل؛ فتصبح الإشكالية في **إدغام هذا المدى الرحيب من الخيال في سعة الموضوع**. وكلما واءمت المعالجة الخيالية حركة التاريخ ومواصفات المجتمع كان الموضوع أقرب لوعي الأطفال ومداركهم.

لا يعين الطفل الموت أو الزواج أو الطلاق أو الهجرة أو الوطن أو الفقدان أو العقاب أو الأسرة في واقعها، بل تدخل في روعه علامات لتاريخ ومجتمع متخيلين ينفعان في الوعي نفسه. ولعل هذا ما يجعل الأطفال يتقبلون إعداد الكتابة الموجهة إليهم بيسر، ونقلها من بيئة لأخرى، ومن مجتمع لآخر دون عناء؛ فصار من السهل أن يكون ريمي بطل رواية هكتور مالو (ابن لا أسرة) طفلاً يتكلم العربية ويحمل اسماً عربياً، بل شخصية يابانية أو فرنسية تغدو مدافعة عن العقيدة الإسلامية بعد أن تحمل هذه الشخصيات أسماء عربية.. إلخ.

2. إشكالية اللغة وتباين مستوياتها :

يتحدث العالم كله بلغته، وهي الرموز، واللغة، أي لغة، رموز ؛ وقد تتعدد منظومات الرموز بتعدد اللغات وتزايدها. ويتعلم الطفل لغات منها، مع مراحل نموه، وغالباً ما يصطدم ليس بلغته القومية فحسب، بل **ببعض لغات الكائنات المحيطة بنا.**

ونقارب الإشكالية بتوضيح مستويات اللغة ، فثمة **مستوى معجمي** هو **المستوى الحقيقي** للغة، وهو يختلف تماماً عن **المستوى المجازي**؛ وللمستوى المجازي أنواع من المجاز المرسل بوجوهه الكثيرة إلى التشبيه إلى الاستعارة إلى الكناية، إلى أنواع البديع والبيان فائقة العدد والإستعمال. ولربما كان مفيداً أن نشير إلى أن **إشكالية اللغة تربوية أيضاً**، وإلى أن **حافظة اللغة عملية وعي وإدراك، ومنطلقها هو ارتباط لغة الطفل بمراحل النمو إياها** ، وتفيد هذه النظرية أن اللغة مكتسبة، وأن ثمة عوامل ذات شأن في عمل الطفل اللغوي ، وعامل المحيط بما فيه طبيعة النمو وعملية النطق[6]. إن غالبية الأبحاث تستند إلى تثمير عمل الطفل اللغوي لدى النظريات الألسنية جميعها، وقبل هذا وذاك مواءمة النمو اللغوي في مراحله المتتالية مع النمو العقلي.

وليس جديداً أن نقرر ارتباط اللغة بالمراحل العمرية ارتباطاً وثيقاً، وكان وصف العلماء ما يسمى بلغة الأطفال، وهي استخدام كلماته للدلالة على كلمات معروفة، كأن تستخدم كلمة «نبو» للدلالة على الماء.

ومن الملحوظ أن تشجيع عمليات التعليم والتذوق من شأنهما تسريع النضوج اللغوي توكيداً على البعد التربوي للغة عند الأطفال، ويقال مثل هذا عن اللغة والنوع، **فالتربية هي التي تعزز الفروق بين الجنسين أو تمضي في تذويب هذه الفروق**، وكذلك هو الحال مع اللغة والبيئة والعرق، فاللغة كائن اجتماعي، ولربما كانت الفئة أو الطبقة هي التي تنمي هذا الاستخدام اللغوي أو ذاك، وهذا ما جعل الكلام صعباً فيها، لأنها تختلف من مجتمع إلى آخر. ومرد الصعوبة إلى أن البحث فيها قليل، أو هو لا يذكر في مجتمعنا العربي[7].

تغلب على الطفل ما قبل المدرسة **مرحلة التقليد اللغوي**، بينما تبدأ **مرحلة الاستقرار اللغوي** في سن السادسة أو السابعة أو الثامنة حيث رسوخ العادات اللغوية، بما فيها تعلم اللغات الأجنبية، أو التعبير عن لغات أخرى، فتقوى عوامل التقليد فيما قبل المدرسة، مما يتيح للتربية فعلها في عوامل التقليد، وهي وضوح الإحساسات السمعية، والقدرة على حفظ هذه الإحساسات، وعلى تذكرها عند الحاجة إليها، وفهم معاني الكلمات، **ونشاط الطفل الحيوي الذي يتمثل في عزمه وإرادته ورغبته في الاشتراك في جلبة الحياة.**

وفي هذا الإطار، ثمة تفريق في مراحل التقليد اللغوي باتجاه الاستقرار، من **نمو اللغة**، إلى **تعلم اللغة واكتسابها** (دور نمو القاموس اللغوي) إلى **تذوقها** (دور اللذة الصادرة عن المقدرة على التعبير واختيار الألفاظ المناسبة والإحساس

بالجمال اللغوي، مثل محبة الشعر وإدراك جمال الصورة ومقدرة التعبير عنها)[9].

ويفيد هذا التفريق في تقرير مكانة الاكتساب في التذوق اللغوي، لأن التذوق اللغوي ينشط بالإهتمام وتكوين الثروة اللغوية حيث يتأخر التمييز بين اللفظ والمعنى، وفيه أن الطفل يحفظ الكلمات دون فهم معناها الحقيقي، ثم يصبح بمقدوره التمييز بين اللغات مع **ارتفاع الذائقة اللغوية سبيلاً لتربية التذوق**، وللتدخل في هذا السبيل بوساطة مبادىء قابلة للنقاش، كأن نمد الطفل بروائع الكتب في كل وقت، وفي كل مكان وأن نوفر للكتابة الموجهة للأطفال أكبر قسط من التلقائية والصدق والإخلاص الحقيقي النابع من القلب، وأن نضع بين يدي الطفل ما يختاره بنفسه، استناداً إلى بحوث تيسر للطفل حرية الاختيار[10].

وهكذا، ربط التذوق اللغوي بالقراءة وتنمية الاستعداد للقراءة ونجاح عملية القراءة، وتجنب محاذيرها، ونلاحظ أنها تتصل بالحفاظ على المستوى المعجمي للغة في مرحلة الرسوخ اللغوي، ومن هذه المحاذير، غرابة اللفظ، وطول الجملة، والتقديم والتأخير، والإسراف في استخدام المجاز والاستعارة[11].

وتعد تنمية القراءة لدى الأطفال السبيل الأمثل لتربية التذوق اللغوي، **على أن القراءة ليست قراءة اللغة القومية أو لغة أجنبية ، بل هي أوسع من ذلك بكثير، فثمة قراءة معرض،**

أو قراءة شريط سينمائي، أو قراءة لوحة، أو قراءة معزوفة، أو قراءة لغة علم ما، كلغة حيوان ما، أو لغة الحاسوب.. إلخ؛ على أن تنمية القراءة تبدأ من اللغة القومية المكتوبة، ثم تنمى المهارات الأخرى بعد ذلك. ولعل مهمات تنمية القراءة من أخطر مسؤوليات البناء الثقافي للأطفال، وينقل كتاب «تسريع القراءة وتنمية الإستيعاب»[12] آخر الخبرات العالمية والعربية في هذا الميدان، لأنه البحث الوحيد ، وهو معد ومؤلف في آن واحد، باللغة العربية الذي يثير **إشكالية اللغة في عصر المعلومات.**

ولم يكن غريباً أن يضع أحد الباحثين مجلداً فاقت صفحاته الألف والمائة، سماه «فن التدريس للتربية اللغوية وانطباعاتها الملكية وأنماطها العملية»؛ ويكاد يكون هذا المجلد شاملاً لجوانب التربية اللغوية، في إطارها المعجمي، مما يغفل جوانب الإشكالية اللغوية في المستويات الأخرى . أما الملاحظة الثانية فهي استغراقه في نصوص مدرسية، بينما كان الأثرى أن يعالج بحثه المستفيض الكبير والرائد من خلال نصوص أدبية معتبرة[13].

إن هذا يقودنا إلى الإجابة على إشكاليات اللغة إنطلاقاً من مستواها الحقيقي أو المعجمي، والمجازي أو الاستعاري، وأذكر إلماحات عجلى عن المستويات الأخرى:

1-2 المستوى الإصطلاحي:

تطرح اللغة، في ظل التطور العلمي الهائل، لغة

اصطلاحية خاصة بكل علم، ويتطلب تعامل الطفل معها وضع موسوعات ودوائر معارف للأطفال من جهة، واللجوء إلى تبسيط العلوم من جهة أخرى، مثلما يستدعي عملاً تربوياً بمشاركة الطفل نفسه على تنمية القراءة في مجالات المعارف، لأن لغتها اصطلاحية غالباً.

2-2 القاموس الخاص للطفل:

تنطوي المطالبة بوضع القاموس الخاص للطفل العربي على إيمان كبير بأهمية البعد التربوي للكتابة الموجهة للأطفال. ومن أسف، أن الدراسات المتعلقة بهذه المطالبة ماتزال غير ناجزة، مما يسبب خللاً في مخاطبة الطفل العربي، ويورث إشكالية تنعكس سلباً على الكتابة للطفل، وعلى تلقي الطفل لهذه الكتابة، وغني عن القول، إن هذه الحال تغري بالكتابة للطفل استسهالاً لا ينفع في إنتاج أدب أطفال جيد.

3-2 القاموس الخاص للكاتب:

غالباً ما يؤثر كتاب الأطفال، ممن يصدرون عن تجربة ونظرية في مخاطبة الأطفال، استعمال لغتهم الأدبية بمفرداتها وتراكيبها وظلالها الخاصة، طريقة في الصوغ، أو ترميزاً دالاً، أو إحالة لمعادل ما، ومن أمثلة هؤلاء الأدباء بالعربية سليمان العيسى الذي يرى في هذا الاستعمال وظيفة تعليمية للغة، هي من واجبات كتّاب الأطفال. ويغذي هذا الاتجاه تسلح هؤلاء الكتّاب بنظرية مفادها أن على الطفل أن يحفظ ما استطاع، أما المعنى فيحصل عليه الطفل في مراحل عمرية

لاحقة. غير أن لمثل هذا الاستعمال محاذيره عندما يوغل القاموس الخاص في فيض التأويل الذي يستعصي على مدارك الطفل ومخزونه اللغوي.

2-4 لغة الجنس الأدبي:

للنوع الأدبي، قصة أو قصيدة أو أغنية أو مسرحية أو مقالة.. إلخ ، لغته، بل إن للجنس الأدبي القصصي أشكاله المتعددة القديمة كالحكاية والمقامة والمثل والطرفة والليلة والنادرة، والحديثة كالأقصوصة والرواية والقصة المتوسطة؛ ففي القصة نتحدث عن السرد وخصائصه وتراكيبه وبنائه ومنظوراته، على أن هذه اللغة الفنية الخاصة بهذا الجنس الأدبي أو ذاك تورث إشكاليات قائمة في تلقي الجنس الأدبي، ومن المفيد التعرف على لغة الجنس الأدبي للإحاطة بها، والمخاطبة الأمثل من خلالها.

2-5 لغة الوسيط:

من المعروف أن وسائط ثقافة الأطفال هي الوسائط التي تنقل من خلالها أدب الأطفال إلى جمهوره، ولكل وسيط لغته أيضاً، في الكتاب والصحيفة والمسرح والتلفزة والإذاعة.. إلخ وتنجم إشكاليات متجددة باستعمال لغة الوسائط التي تشكل وسائل اتصال تقنية متطورة مثل التلفزة والإذاعة والسينما.

إن الوسائط تعتمد على أدب الأطفال، أي على الكتابة الموجهة للأطفال، وعلى المعنيين بإنتاج أدب الأطفال أو إعادة

إنتاجه أن يطوروا لغة هذه الوسائط، توصيفاً واستهدافاً وتوظيفاً.

3 - الإشكاليات الفنية البلاغية:

تأخذ الاستعارة في مجالات الكتابة للطفل حالات محددة تتصل بالبعد البلاغي المباشر وغير المباشر، لأن الاستعارة عدول عن ظاهر اللفظ واللغة إلى باطنه أو محتواه، وانتقال من المعنى المجرد إلى تعبير مجسد دون الالتزام بأدوات التشبيه أو المقارنة، وتكون الاستعارة عقلية أو لغوية، أي أن الاستعارة أبعد غوراً من مفهوم المحاكاة، إذ يضاف إليها اعتبارات مستوى التلقي ووضعية المتلقي، وهو الطفل في سن معينة. ونجاوز في بحثنا مفهوم البلاغة الصريح إلى التشابك العلائقي للنص الأدبي، ومدى دخول الأصناف البلاغية في التركيب النصي، لأن ثمة تحكميات تأخذ بالكتابة للأطفال من مجالات المحاكاة إلى اشتراطات الاستعارة، فتنتقل الكتابة للأطفال من الانفتاح على التاريخ ومقايسته، إلى اكتفاء الاستعارة بكونها فضاء بصيرة، أي علاقة إدراك لا زينة فحسب. ولا نعول هنا على المجاز اللغوي (أشكال المجاز والتشبيه) أو اللفظي (أشكال البديع)، بل ندخل في مجاز عقلي أو ذهني توفره الطبيعة التربوية للكتابة للأطفال على أن فضاء النص الأدبي كلّه تشابك علاقات مفترضة سرعان ما تنفرش أمام عين الطفل رحيبة مكتفية بحدودها التربوية.

ولعلي أوضح شيئاً من ذلك بشرح بعض الحالات الناجمة عن الإشكاليات الفنية البلاغية في إطارها العام، متجنباً الخوض في التفاصيل.

3-1 السرد في القصة:

يميز السرد النثر القصصي عن سواه، لأن السرد مصطلح حديث للقص، يشتمل على قص حدث أو أحداث أو خبر أو أخبار سواء أكان من صميم الحقيقة أو من ابتكار الخيال[13]. إننا نسرد في كل نص قصصي حقيقي أو متخيل حكاية هي مجموعة أحداث أو وقائع أو أخبار.

وتدل تجربة الكتابة للأطفال على ضرورة مراعاة الاعتبارات التربوية لتستوي مع فضاء الاستعارة الشاملة للبناء القصصي. وأورد بعض هذه الاعتبارات:

أ - الطول:

لا يحدد النص القصصي بطول معين فهو بضعة أسطر حيناً، مع **الخبر**، أو **الطرفة**، أو **النادرة** أو **المثل**، أو **الأقصوصة**، وهو مئات الصفحات حيناً آخر مع الرواية أو **القصة الطويلة**؛ وبينهما أشكال قصصية تطول أو تقصر. ولا ينبغي في الكتابة للأطفال أن يزيد طول النص القصصي عن عدد محدود من الصفحات مقترن بإقبال الطفل على القراءة أو التلقي؛ وبذا، يختلف طول رواية الأطفال عن الرواية أو رواية الراشدين؛ لأن رواية الأطفال أميل إلى القصر.

ب - المنظور السردي أو وجهة النظر:

يفضل عدم إثقال المنظور السردي بالأفكار والنقاشات والجدال العقائدي والأخلاقي، مثلما يفضل عدم الخوض في التلاعب بوجهة النظر، باستخدام التقنيات الحديثة مثل التداعي أو تيار الوعي.. إلخ.

جـ - القصد:

ينبغي عدم مباشرة القصد في النص القصصي الموجه للأطفال، إيثاراً لمجانبة النصح والإرشاد والوعظ.

د - الحوافز:

الحافز هو الوحدة الحكائية الأصغر في كل نص قصصي، وتأنس تجربة الكتابة للأطفال إلى وضوح الحوافز ويسر تركيبها، وأن نبتعد، قدر الإمكان، عن التعقيد في ترتبها الواعي.

هـ - التحفيز:

اكتشف علماء السرديات أنواعاً للتحفيز، وهو نسق الربط بين الحوافز، ولعل ما يناسب الأطفال هو التحفيز الواقعي الذي يراعي التنامي الفعلي محاكاة للواقع في منظومته الإستعارية، حيث سيادة المنطق وتعليل ما يحدث، وتجنب التلاعب بالزمن أو المكان.

و - المتن الحكائي:

غالباً ما يعمد كتّاب الأطفال إلى الاستطراد،

والاستسلام لفيض الوجدان ، والولع بلغة الإنشاء؛ بينما أثبتت تجربة الكتابة للأطفال أن المتن الحكائي الصافي هو الأنسب، وقد تخلص النص القصصي من شوائب الوصف والقول المباشر.

غالباً ما ينفر الطفل من إثقال النص القصصي بالتفاصح اللغوي والإستعراض الفكري كما هو الحال مع مبالغة الوصف أو مبالغة التصريح بالإفكار مما يضر بالمتن الحكائي ويوهن نسيجه الفني.

3-2 الإيقاع في الشعر:

يتميز الشعر عن النثر بإيقاعه بالدرجة الأولى، ورأى النقاد القدامى أن خاصية الشعر تتبدى في الوزن والقافية لتمام الموسيقى، فقالوا عنه: كلام موزون مقفى، وعندما التفت كبار شعراء النهضة العربية أمثال شوقي والعقاد إلى كتابة الشعر للأطفال، اعتمدوا هذه الخاصية، حتى أن شوقي كتب شعره بغالبية الأوزان والبحور، ثم مالبثت أن تطورت تجربة الشعر العربي بالنظر إلى الاعتبارات التربوية إياها ، في ظل تطور علم نفس الطفل والتعرف على ديناميات فعاليته في التلقي، وأساسها اللعب والحركة، وما يضفيانه على شعر الأطفال من خصائص؛ فكان التركيز على ضرورة أن ينهض شعر الأطفال على الإيقاع، بما يعنيه من قابليات الترقيص (التعبير الحركي) والإنشاد والغناء (التعبير النغمي والموسيقي). وكانت محاولة أحمد نجيب المنهجية الرائدة

لتعريف شعر الأطفال، ولاسيما موسيقاه في كتابه المعروف «فن الكتابة للأطفال»(1968) أما الاستنتاج الأهم في درسه فهو تركيزه على انبثاق الشعر من اللعب والغناء، مما يستدعي الوقوف على البحور والأوزان التي تضمن تفاعل الطفل الحركي والغنائي مع الشعر ، ولاحظ ، فيما لاحظ، أن البحوث والأوزان المناسبة هي القابلة للغناء والترقيص مثل الرجز والسريع ومجزوءاتها؛ غير أن البحث اللاحق في شعر الأطفال؛ وتطور الشعر العربي الحديث نفسه، وسعا إطار فهم الإيقاع بالتعامل مع التفعيلة أو التفعيلات كافة في بناء الكتابة الشعرية للأطفال.

لقد غدا اللعب والغناء منطلق شعراء الأطفال، وبهما يقاس الإيقاع؛ ورأى عبدالتواب يوسف أن هذا المنطلق عالمي، وليس من طوابع شعر الأطفال العربي وحده . إن ضرورات شعر الأطفال عنده ثلاث، هي: التوضيح المادي والتلاعب بالألفاظ والتدقيق الذي لا غنى عنه أولاً ، والتلاعب بالألفاظ وحسن اختيارها وترقيصها ثانياً، والتدقيق والصقل ثالثاً، مما يستوجب توافر عناصر الحيوية الثلاثة أيضاً، وهي الأكورديونية بمعنى التناغم الإيقاعي والموسيقي في البناء الشعري، والإبداع بمعنى تجاور الكلمات وتفاعلها ليكون منها لوحة فنية بالألوان المتجاوبة، وكأنها مكون من مكونات هذا الإيقاع، والإتصال بمعنى توافر عنصر الحلم الشعري وتجنب المباشرة والصراخ. ويرهن يوسف ذلك بدراسة شاعر الأطفال

لعلم العروض، للأوزان والقوافي، ولخصائص كل بحر من بحور الشعر وللأنماط الشعرية ، وما يناسب كل موقف من أنغام[15].

وأيد ذلك محمد محمود رضوان، وهو رائد في دراسة أدب الأطفال، فوجد خصائص شعر الأطفال في إيقاعه بالدرجة الأولى أيضاً، لأن الإيقاع يمكن الشعر من إتمام دائرة استعارته عن طريق الصورة والنغم وتآلفهما ؛ وأبرز من هذه الخصائص الوزن والقافية وتكاملهما مع بقية عناصر الإيقاع الأخرى؛ وأهمها:

أ - **الاعتماد على التكرار**: فأكثر مؤلفو كتب الأطفال من التكرار بوصفه قيمة إيقاعية.

ب - **حكاية الأصوات**: فالطفل يحكي ويحاكي الأصوات التي يسمعها سواء أكانت أصوات حيوان أو طير أو أصوات آلات أو وسائل مواصلات؛ وغالباً ما يعمد مؤلفو شعر الأطفال إلى صوغ مقطوعات تتردد فيها أصوات يألفها الطفل، ويحب أن يترنم بها كصوت الديك أو الهرة أو القطار أو الريح ... إلخ.

جـ - **اتصال الشعر بالمواقف التعليمية والخبرات الحيوية للطفل**: إذ يرافق النشاطات أداء الشعر وإنشاده؛ ويعرف مثل ذلك في منظمات الأطفال بالصيحات والأناشيد التي يبتدعها الأطفال ومشرفوهم أثناء تنفيذ النشاطات، فيرددونها بمتعة وبهجة.

د - **التعبير بالحركة:** فيتضمن شعر الأطفال مقطوعات يتطلب ترديدها حركات يقوم بها الطفل، ويفضل أن تكون إيقاعية مع اللحن الموسيقي، ويطلق عليه أحياناً الغناء الحركي.

هـ - **الوزن والإيقاع:** ولاسيما اعتماد الأوزان الخفيفة والقصيرة القابلة للإنشاد والغناء[16].

وإذا كان باحثون آخرون عارضوا تخصيص شعر الأطفال ببحور معينة ، معتقدين أن البحور كلها تصلح لشعر الأطفال[17]، فإنهم دعوا إلى توسيع الكتابة الشعرية للأطفال بأشكالها: الغنائية والملحمية والمسرحية، استثماراً لطاقات شعر الأطفال المستندة إلى اللعب والحركة؛ فقد ولد الشعر من اللعب، ولاسيما شكلها الأهزوجي، كما يبين عبدالرزاق جعفر[18] مؤكداً أن الشكل الأهزوجي، في الإلقاء الفردي والإنشاد الجماعي، من شأنه أن يساعد الطفل على اكتشاف الوزن من خلال التصفيق والإيماء وغيرهما حيث تفاعل الطفل مع الشعر بالإنشاد والغناء أو اللعب والحركة والترقيص. إن مثل هذا التدريب على البحث عن الأوزان الإيقاعية من شأنه أن يعزز علاقة الطفل بالشعر معرفة وجمالاً وحيوية.

3-3 الاستباق في الخيال العلمي:

ثمة نتيجة توصل إليها المشتغلون بأدب الخيال العلمي هي أن الخيال العلمي لا يمكن فهمه إلا في بعده الزمني[19]؛ ولعل نظرة عجلى لنشأة الخيال العلمي في القرن الثامن عشر

تظهر أن جوهر أدب الخيال العلمي هو استطاعته التخييلية لمجاوزة الزمن، من موضوعات العوالم الغريبة، إلى الرحلة، إلى الكائنات غير الأرضية، ونسمي هذه الاستطاعة استباقاً في الزمن، من استحضار الماضي السحيق، إلى مناداة المستقبل البعيد، وهي ما يطلق عليه غزو الزمن؛ وهذا الإنزياح في الزمن يقوم على تقدير الماضي، بالإستناد إلى إنجاز العلم، وعلى توقع المستقبل إيماناً أو تفاؤلاً بإنجاز العلم. وأميز في موضوع الخيال العلمي بين تخييل العلم أو تخييل الغريب أو العجيب أو الخارق أو السحر أو الهوى (الفنطزة) مما يوجز أسطرة الحكمة القديمة أو جموح الخيال الشعبي؛ وللتوقع على سبيل المثال، اتجاهان، فالتوقع الحقيقي، بتعبير جان غايتينو، يعترف بوجود الزمن وقدرته، بينما الخيال العلمي «الأسطوري» يوقفه، أو يلغيه[20]. وعندما نقارب الاستباق أو مجاوزة الزمن في الكتابة للأطفال نجد أن الخيال العلمي يشكل استعارة أخرى حين يوضع الاستباق في سياق زمني خاص مفترض أيضاً، شأن إدراك الطفل لمجرى التاريخ على أنه مجرى زمني نسبي مجرد أشبه بدائرة لعبة لتحولات الزمن. وقد يدمج الماضي بالحاضر، أو الحاضر بالمستقبل، في أمثولة يغدو فيها الاستباق صفة ملازمة لطبيعة الخيال العلمي.

4 - الإشكاليات الفنية الإبلاغية:

تتحدد قيمة الكتابة للأطفال ببلاغتها وإبلاغيتها في آن

واحد ، فإذا كانت البلاغة علاقة داخلية، فإن الإبلاغية علاقة خارجية، وقد تزايدت مؤثرات العلاقة الخارجية على العلاقة الداخلية نفسها، وكنا لاحظنا ظواهر متعددة لهذه المؤثرات في إلماحنا إلى الإشكاليات الفنية البلاغية، ولعلنا نستكمل بحثنا بشرح بعض الحالات الناجمة عن الإبلاغية، وما تفرزه من إشكاليات فنية.

4-1 التقانات وثورة المعلومات والإتصالات:

شهدت نهايات القرن في العقدين الأخيرين تفجراً هائلاً في المعلومات، وسرعة فائقة فيها مقترنة بثورة مماثلة في الاتصالات، ربما بتأثير هذه المعلومات أيضاً. وقد أصبح الكتاب الإلكتروني، كما أشرنا، حقيقة واقعة. وكنت عالجت تأثيره على الثقافة وثقافة الأطفال من قبل[21]. لقد كان رأيي أن الكتاب الإلكتروني أو تعميم استعمال الكمبيوتر ومن بعده «الانترنيت» وأثناء ذلك «المالتي ميديا »، وهي الاستعمال المتعدد بتقانات متعددة الوسائط الإتصالية، دون ترشيد، سيؤثر سلبياً على تنمية ثقافة الأطفال، وسيشكل خطراً على نماء الطفل نفسه معرفياً وجمالياً، فقد كان الكتاب المطبوع، ومايزال، المصدر المعرفي الأول، وماتزال الفنون، ومنها وسائل الإتصال بالجماهير، مثل المسرح والسينما والتلفزة والإذاعة، تعتمد على الكلمة، وهي أداة الإبداع الأولى، ويعسر أخذها من غير الكتاب. ولاشك، أن الشكوى والتذمر من مثل هذه المخاطر قد تواترت كثيراً في الموقف التربوي والثقافي في

الدول الصناعية المتقدمة تقنياً كاليابان وأمريكا على وجه الخصوص، فترددت صيحات الحذر من انتشار استعمال الكتاب الإلكتروني على عقول الأطفال والناشئة وتبلد مشاعرهم وعواطفهم، ناهيك عن سرقة وقتهم قبل سرقة مداركهم وسط الاسترخاء والكسل الذهني.

غير أن التحذير من هذه المخاطر لا يعني إغلاق الأبواب أمام هذه الأشكال المعرفية والترويحية الجديدة مما يتيحه التطور العلمي الهائل للكمبيوتر في مجال الاتصالات الذي تحول، كما يرى الكثيرون، من مجرد حاسب يقوم بالعمليات الحسابية المنطقية إلى أداة تضم إمكانات عرض النص والصوت والصورة والرسوم المتحركة والفيديو الرقمي، وهو ما اصطلح على تسميته بالوسائط المتعددة «المالتي ميديا» التي تعني المزج، بتعبير آخر، بين سمات الكمبيوتر والتلفزيون في تناسق وتناغم على أقراص الليزر CD-ROM، وكان وراء هذا التطور العلمي ما يسمى بالثورة الرقمية. وقد واكب هذا التطور زيادة في سرعة أجهزة الكمبيوتر حتى تستطيع التعامل مع الكم الهائل من الأرقام الناتجة عن تحويل الصوت والصورة والفيديو إلى لغة الكمبيوتر، فازدادت سرعتها كما زادت ذاكرتها.

وهذا يعني أن الكتاب الإليكتروني يثير إشكاليات فنية قد لا يكون بالمقدور درء تبعاتها الثقيلة على مستقبل الإنسانية ما لم يرشد استعمالها، لأن الكتاب الإليكتروني في

سبيله لاستبدال الذاكرة الإنسانية بذاكرة الأجهزة، ولابد من التبصير بمشكلات استعماله قبل انتشاره عندنا، وليس المقصود من ذلك كله أن نعادي ثمار ثورة الاتصالات، ولكن مثل هذا التبصير من شأنه أن يجعل الكتاب الإلكتروني نافعاً في خدمة الثقافة الرفيعة الحقة بعامة، والكتابة للأطفال بخاصة.

4-2 دور المربي:

يلعب المربي، داخل الأسرة أو الأسرة التربوية أو أجهزة الثقافة ووسائل الإعلام، دوراً كبيراً في إبلاغية الكتابة للأطفال، لأن الطفل يحتاج للمرشد أو المنشط الثقافي، فرداً من أسرته أو معلماً في الثقافة والإعلام والتربية، في مراحله العمرية حتى سن اليفاعة والرشد. ويتزايد الاهتمام بدور المربي في ظل التطور الثقافي والتعليمي والتربوي، وأذكر في هذا المجال حالتين، الأولى هي التحويل، والثانية هي الحكواتي.

والتحويل هي لجوء التربية إلى تمكين المربي من القدرة على تحويل أي كتابة أدبية قد لا تكون مناسبة للأطفال إلى نصوص أدبية صالحة لهم، وهذا قائم في تأهيل المعلمين في سورية على سبيل المثال. ويضمن ذلك اعترافاً بضرورة توافر كتابة للأطفال تفتقر إليها المكتبة العربية، واعترافاً، وهو أمر خطير، بأن الكتابة للأطفال تعليمية بالدرجة الأولى، ولذلك يستطيع أي معلم أن يقوم بها عن طريق التحويل، وكأنه يحضر وسيلة تعليمية أو وسيلة إيضاح. ولاشك، أن مبالغة

الاعتماد على مثل هذا الدور تؤدي إلى إشكاليات قائمة، لأن المربي، ببساطة، ليس كاتباً، ولأن النصوص المحولة لن تحمل قدراً مقبولاً من «الأدبية»!.

وأما الحكواتي فهو أن يقوم المربي بدور الحكواتي الذي يقص الحكايات على الأطفال، وقد يبتدعها، أو يؤلفها، أو يضيف على متنها، أو يطور فيها. وقد غدا فن الحكاية للأطفال علماً يحدد اختيار الحكاية، وطرائق سردها، ومدى مشاركة الطفل فيها، وإدخال أشكال تعبيرية حركية أو بصرية أو سمعية عليها. ومن المفيد، التركيز على هذا الدور تيمناً بالتقاليد الأدبية القومية في مخاطبة الأطفال، ويحتاج هذا الدور إلى الترشيد كذلك تجنباً لإشكاليات فنية تؤثر على إبلاغية الكتابة للأطفال.

4-3 دور الطفل:

تعتمد الكتابة للأطفال اليوم على حيوية الطفل ومشاركته في إنتاجها أو إعادة إنتاجها، واختار بعض الحالات لدور الطفل كما في الدراما المبدعة، وفي ظاهرة الطفل الشاعر أو الكاتب. ففي الدراما المبدعة، يثمّر الأطفال مشاركتهم إلى تدريب صوتي وحركي من شأنه أن يرتفع بالتثقيف الذاتي إلى تنمية الإدراك وتعضيد الوعي، وتقدم الدراما المبدعة طاقة إبلاغية ثرة للكتابة الطفلية.

أما ظاهرة الطفل الشاعر أو الكاتب فهي تجافي البعد التربوي للكتابة، ولا توافي الأدب في الوقت نفسه، وقد

سماها عبدالرزاق جعفر «أسطورة الأطفال الشعراء»[22]، ورأى، وأتفق معه في هذا الرأي، أن الطفل المبدع غير موجود، لأن الإبداع يتطلب صفات الرشاد؛ والأولى أن نعنى بتربية الأطفال ليكون منهم الشاعر والكاتب في مقتبل العمر. ويتطلب هذا مواجهة الإشكاليات التي تنجم عن دور الطفل ضمانة لإبلاغية الكتابة للأطفال.

5 - استخلاصات:

لا شك، أن مثل هذه المقاربة النظرية لمفهوم الكتابة للأطفال واليافعين تحتاج إلى توسيع وتعميق، وما قدمته أفكار قابلة للنقاش، وحبذا لو نظر إليها من خلال الاجتهاد السابق الذي أشرت إليه في الكتابة للأطفال بوصفها استعارة.

والخلاصة الثانية هي أن الوعي بالكتابة للأطفال في إطار هذه المقاربة يتيح لنا تفعيل جهدنا القومي في تنمية ثقافة الأطفال، وكنت ذكرت إلماحات كثيرة باتجاه هذه التنمية في سياق البحث.

هوامش وإحالات

1) ثمة كتب كثيرة عن نشوء أدب الأطفال والناشئة في المكتبة العربية، لعل أهمها كتاب دونيز اسكاربيك «أدب الطفولة والشباب» (ترجمة د. نجيب غزاوي - مراجعة عيسى عصفور). سلسلة الدراسات النفسية 26 - وزارة الثقافة - دمشق 1988.

2) هذا البحث استكمال لما كتبته في كتابي «أدب الأطفال نظرياً وتطبيقياً» - منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق - 1983. وأرفق بهذا البحث نص البحث من كتابي المذكور.

3) عدة مؤلفين: نحو خطة قومية لثقافة الطفل العربي - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الاليكسو) تونس 1994 ص ص 178-197.

4) نقرأ حديثاً متواتراً عن المراحل العمرية لدى غالبية المعنيين بأدب الأطفال وخبرائه، وأذكر منهم:

- نجيب، أحمد: فن الكتابة للأطفال - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - 1968.

- الحديدي، د. علي : في أدب الأطفال - الط 2 - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة 1976.

- الهيتي، د. هادي نعمان: أدب الأطفال: فلسفته، وفنونه، وسائطه - وزارة الإعلام - بغداد 1978.

- رمضان، د. كافيه (ود. فيولا الببلاوي): ثقافة الأطفال - المجلد الأول - كلية التربية - جامعة الكويت - الكويت 1984.

5) نجيب أحمد: المضمون في كتب الأطفال - دار الفكر العربي - القاهرة - 1979 ص 29وما بعدها.

6) يعتمد جورج كلاس على مأثور القول في فهم لغة الطفل، ولعل الأقدم في التعبير عن هذه النظرة هما محمد قدري لطفي ومحمد محمود رضوان (وهما من مصر). انظر:

- كلاس، جورج: الألسنية ولغة الطفل العربي - مكتبة السابح - طرابس 1984 ص 98 وما بعدها.

7) خرما، د. نايف: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة - سلسلة عالم المعرفة - 9 وزارة الإعلام - الكويت 1978. ص 249.

8) راشد نتيلة: «دراسة حول نمو اللغة وتذوقها عند الأطفال» في كتاب: «لغة الكتابة للطفل» - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة 1981 ص 5.

9) المصدر نفسه ص 6.

10) رضوان، د. محمد محمود: «لغة الطفل المصري - دعوة للباحثين» في المصدر السابق نفسه ص ص 24-25.

11) سالم ، محمد عدنان (وأنس الرفاعي) : تسريع القراءة وتنمية الاستيعاب - دار الفكر بدمشق - دار الفكر المعاصر ببيروت - 1996.

12) سمك، د. محمد صالح/ فن التدريس للتربية اللغوية - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة 1979.

13) أبو هيف، د. عبدالله: القصة العربية الحديثة والغرب - منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق 1994 .ص 269.

14) يوسف، عبدالتواب: «شعر الأطفال عالمياً» في كتاب «الشعر للأطفال» - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1989 ص ص 39-43.

15) رضوان، د. محمد محمود: «اللغة في شعر الأطفال» في المصدر السابق نفسه ص ص 9-17.

16) شعراوي، إبراهيم: «الطفل وموسيقى الشعر» في المصدر السابق نفسه ص 193.

17) جعفر، د. عبدالرزاق: الطفل والشعر: دراسة في أدب الأطفال - دار الجيل - بيروت 1992ص ص 37-46.

18) غايتينو، جان (ترجمة ميشيل خوري): أدب الخيال العلمي - دار طلاس - دمشق - 1990 ص 127.

19) المصدر السابق نفسه ص 132.

20) أبو هيف، د. عبدالله: «الكتاب الإلكتروني». في جريدة «البيان» (دبي). العدد 6042-2 كانون الثاني - 1997 ص 31.

21) جعفر، د. عبدالرزاق: أسطورة الأطفال الشعراء، دار الجيل - بيروت 1992.



جماليات التقديم والتأخير في الدرس البلاغي

أحمد محمد ويس

يتبوأ مبحث التقديم في الدرس البلاغي مكوناً مرموقاً يتردُّ في أصله إلى أهمية ما يقوم في الكلام الأدبي من علاقات هي، في الحق، صلبُ ما في الأدب من أدبية. ومن البديهي أن التقديم لا يظهر إلا من خلال التركيب، بل لعله أظهر ما يقوم به المبدع من تركيب. ومن البديهي أيضاً أن مبحث التقديم والتأخير يتعلق أساساً بطبيعة اللغة التي يتم فيها، إذ ليست إمكانات اللغات في ذلك على حدٍّ سواء. ومن المعروف أن حرية التصرّف في اللغات المعربة أكبر من تلك التي تعتمد في فهم العلاقات بين أجزائها على موقع الكلمة داخل الجملة[1]. وعلى ذلك فإن إمكانات التصرف في العربية - ولاسيما في مجال التقديم والتأخير - كبيرة جداً، إذ إنها لغة معربّة.

بيد أن تلك الحرية في التصرف ليست على إطلاقها، بل إن هناك ما يحدّها. وآية ذلك ما نراه عند أهل العربية من تقسيمهم لرتبة الكلمة إلى قسمين: «رتبة محفوظة يجب فيها تقديم جزء من الجملة على جزء آخر، ورتبة غير محفوظة

تعبّر عن حرية جزء الجملة أو الباب النحوي في موقعه من حيث التقديم والتأخير»[2].

ومن المعروف أن النحويين عُنوا بكلا النوعين، في حين انصب اهتمام البلاغيين على الرتبة غير المحفوظة؛ «لأنها هي التي تعطي المتكلم أو الكاتب أو الشاعر حرية في التعبير»[3]. غير أن المبدع ربما لا يروقه هذا التحديد بعض الأحيان، فلا يكتفي بالوقوف عند حدود الرتب غير المحفوظة بل يتعداها إلى التصرف فيما يقال إنه رتب محفوظة، ويتأكد هذا عند الشاعر ذي الفردية المتميزة، فتراه لا يبالي بهذه الرتب غير المحفوظة إذا ما رأى أن التصرف فيه مؤدٍّ له غاية فنية لا تكون إلا به، وعلى ذلك فلم يكن الشاعر ليبالي حين عطف على متأخر[4]، فقال:

ألا يا نخلةً من ذات عِرْقٍ   عليك ورحمةُ الله السلام[5]

ويخيل إلينا من تأمل هذا البيت أن تركيب الشطر الثاني فيه على هذا النحو غطّى ما يمكن أن يكون في العبارة من ألفة واعتياد ربما أدّيا إلى شيء من الابتذال الذي لا يخوّلها أن تكون في بيت شعري، لا بل إن هذا التركيب الجديد أحدث للمتلقي مفاجأة تدهشه وتقع من قلبه موقعاً لطيفاً، فإن التفتنا إلى السياق الذي ورد فيه هذا البيت فقد نجد أن للانزياح في شطره الثاني تعلقاً وارتباطاً بما في الشطر الأول من انزياح، وذلك بأن نداءه النخلةَ - وهي مما لا يقل - بدلاً

من تسميته المرأة إنما هو انزياح ظاهر، فكأن هذا اقتضى من الشاعر إحداث انزياحٍ آخر، وهو ما كان منه في الشطر الثاني. وما لنا لا نقول إن الشاعر إذ يعمِّي على قومه بالنخلة من ذكر المحبوبة أراد أن يشاكل بين هذه التعمية وبين طريقته في السلام أيضاً؟

على أن بحال اختراق الرتب غير المحفوظة يبقى قليلاً، بل حتى نادراً، لذلك يكون الانزياح هنا - إن حصل - بالغ الظهور والإدهاش، ولعله أن يكون مستنكراً من الكثرة الكاثرة، ولكنه لابد واجدٌ قلّةً تحاول تذوّقه والبحث عمّا وراءه من غايات ودلالات.

ولكننا على الرغم من ذلك لا نكاد نرى فارقاً كبيراً بين كل من التقديم داخل الرتبة المحفوظة والرتبة غير المحفوظة إلا في مقدار الانزياح. وإذا كان الأول قليلاً أو نادراً فإن الثاني هو الشائع والكثير في الإبداع الأدبي، ويكاد لا يخلو منه نص أدبي، ولذلك فقد حظي من اللغويين والبلاغيين والنقاد بالعناية والاهتمام.

ولعل بذور ذلك الاهتمام ظهرت أول ما ظهرت عند صاحب «الكتاب»، فقد حاول تلمّس السر من وراء التقديم عند العرب، فقال: «كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهمُّ لهم وهو ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يُهمّانهم ويَعنِيانهم»(6). وعلى ذلك فإذا كان من شأن المفعول أَن يتزخر عن الفاعل فإنه قد يتقدم، وتكون الغاية من ذلك مزيداً من العناية والاهتمام؛

يقول: «وإن قدمت الأسهم فهو عربيّ جيد كما كان ذلك عربياً جيداً، وذلك قولك: زيداً ضربت. والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء، مثله في ضرب زيد عمراً وضرب عمراً زيد»[7].

غير أننا نراه يُدرج ما يمكن أن يكون «الاعتراض» تحت باب التقديم، وذلك في حديثه عن ظن وما شابهها من أفعال تعمل وتلغى، يقول: «فإن ألغيت قلت: عبدالله أظنّ ذاهب، وهذا إخال أخوك، وفيها أرى أبوك. وكلّما أردت الإلغاء فالتأخيرُ أقوى. وكلٌّ عربي جيد. قال اللعين يهجو العجّاج:

أبا الأراجيز يا ابن اللؤم توعدني   وفي الأراجيز خلت اللؤمُ والخورُ

... وإنما كان التأخير أقوى لأنه إنما يجيء بالشك بعدما يمضي كلامه على اليقين أو بعدما يتبدئ وهو يريد اليقين ثم يدركه الشك»[8]. وعلى الرغم من أن هذا الاعتراض يمكن أن يكون في باب الانزياح التركيبيّ لا نرى له في باب التقديم نصياً. ويبدو أن ما دفع سيبويه إلى اعتباره كذلك تصوّره لوجود أصل ذهنيّ يكون فيه الفعل أولاً، ثم يأتي بعده الفاعل والمفاعيل، ولكنّ من شأن هذا التصوّر أن يُغفل نوعاً آخر من الجمل في العربية، وهي الجملة الاسمية على نحو ما ورد في شاهد سيبويه.

وقد لا يبدو أن لا خلاف حول ما يقوم به التقديم والتأخير من إثراء لأدبية الأدب، ولكنّ هناك من القدامى مَن أوهى من

قيمته، فقال ابن المدبر مثلاً: إنه لا يجوز في الرسائل، ويجوز في الشعر، لأن الشعر موضع اضطرار فاغتفروه فيه[9]. وهي رؤية تتكرر كثيراً فيما بعد[10].

وثمة في مقابل ذلك من أحسّ على نحو مًا بما في التقديم والتأخير من انزياح؛ فأدخله في باب المجاز، وعلى ذلك أبو عبيدة[11] وابن فارس الذي نراه يقرن بين كلٍّ من الاستعارة والتمثيل والتقديم والتأخير في سياق واحد هو تعريفه للحقيقة بأنها «الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم فيه ولا تأخير»[12]. ومن هذا القبيل أيضاً ما صنعه ابن قتيبة، إذ أدخل التقديم ضمن باب «القلب» الذي يشتمل على كثير من أمثلة المجاز[13].

أما ابن طباطبا فيبدو أنه يرى في التقديم والتأخير غثاثة يجب الاحتراز من مثلها. وهكذا فقد كان الأعشى في رأيه بدل أن يقول:

أفي الطوف خفتِ عليّ الردى وكم من ردٍ أهلَه لم يَرِمِ

كان عليه أن يقول: «لم يرم أهله»[14]، ولكنّ الفارق الدلاليّ كبير جداً بين تقدير ابن طباطبا وبين ما يراه الشاعر؛ فالشاعر يريد التأكيد لابنته - وقد خافت عليه الهلاك من كثرة الأسفار - أن الموت لم يمتنع عنه وإن تحصن في داره وبين خلانه. وليس أحد أحرصَ على المرء من أهل وخلان، ولكنّ الموت كثيراً ما ينتزع المرء من بينهم من دون أن يملكوا له

دفعاً. كذلك يريد الشاعر ليُطَمئن ابنته أنْ لا خوفَ على أبيها من الأسفار مهما تبعد أو تطول، مثلما لا أمانَ له من الموت حتى وإن يكن بين أهله وأولاده. وهي دلالات لا ندري هل ممكناً أن تُفْهَم من البيت لو أن الشاعر قال ما قاله على نحو ما أراد ابن طباطبا ؟!

ثم يعرِض لبيت الراعي:

فلما أتاها حبتر بسلاحه مضى غير مبهور ومنصلَه انتضى

فيقول: «يريد: وانتضى منصله»[15]. لكنّ تقديم المفعول أفاد هنا أيضاً ما لا يفيده تقدير ابن طباطبا، فهو إضافة إلى أنه أخرج البيت من نثرية محقَّقة كانت تكون لو لم يُقدِّم فيه تأكيد على أنه إنما يحمل السلاح الذي يدور عليه سياق البيت. وهو تقديم أضفى على البيت نبرة قوية تلائم السياق.

وعلى الرغم من أن ابن طباطبا يورد شواهد شعرية يبدو التعقيد فيها واضحاً فإنه يُجمِل معها شواهد لنا يبدو لنا التقديمُ فيها ذا غاية معنوية كالبيتين السالفين وكقول الآخر:

هما أخوا في الحرب من لا أخا له إذا خاف يوماً نبوة ودعاهما

وكعادة ابن طباطبا في تصحيح ما يراه غثاثة نراه يقدّر البيت على أنه «هما أخوا من لا أخاً له في الحرب»[16]. وهو تقدير لا يؤدّي، فيما نزعم، ما يؤدّيه التقديم من تأكيد على أهمية إبراز الحال التي فيها الأخوة. وهي هنا حال الحرب التي

فيها - لا في وقت السلم - يتكشّف صدقُ ما بين الناس من صلات ووشائج. والحق أن الأخوة إذ تَصْدُق وقت الشدة والحرب فهي جديرة أن تكون كذلك وقت السلم والرخاء.

ثم نصل إلى ابن جني فنراه يُدخل بحث «التقديم والتأخير» ضمن ما سمّاه «شجاعة العربية»(17). وعلى الرغم من أنها مهمة منه فإن الطابع الذي وسم دراسته للتقديم في «الخصائص» طابع نحوي صرف لم يلتفت فيه إلى شيء من جمالياته وغاياته. فهو مثلاً لا يرى ما رآه سيبويه في شأن تقديم المفعول به من أنه للعناية والاهتمام، فليس لتقديم المفعول علة بلاغية معينة، «ذلك أن المفعول قد شاع واطرد من مذاهبهم كثرةُ تقدّمه على الفاعل حتى دعا ذلك أبا علي إلى أن قال «إن تقدم المفعول على الفاعل قسم برأسه، كما أن تقديم الفاعل قسم أيضاً قائم بدرسه وإن كان تقديم الفاعل أكثر... [فصار] تقديم المفعول لمّا استمر وكثر كأنه هو الأصل وتأخر الفاعل كأنه أيضاً هو الأصل(18).

ونخلص من هذا الكلام إلى أن هذا المفعول هو بمنزلة الفاعل من حيث شيوع تقديمه، ولذلك فليس ينبغي أن يكون في تقديمه ميزة ما مثلما أنْ لا ميزة في تأخيره عنه. لكننا من جهة أخرى يمكن أن نستخلص من كلام ابن جني شيئاً آخر ربما كان له أن يعاضد فكرة قال بها شلوفسكي (1893-1984) ومؤداها أن الشيء إذا كثر تردّده فَقَدَ ميزته وقلَّ الشعور بتأثيره(19)، فابن جني يعتمد في ردّه على من قال أن تقديم

المفعول هو للعناية والاهتمام. ولعل ابن جني لو لم يجد تقديم المفعول على هذا النحو من الكثرة لكان أقرَّ بأن وراءه غاية ما، لكنه لما وجده شائعاً في كلام العرب لم يجد له ميزة ولا فضل معنى.

غير أن هذا الاستنتاج من قِبَلنا لا يعني موافقة ابن جني على ما ارتآه من شيوع تقديم المفعول على الفاعل وأن ذلك يجعله في حد سواء مع تقديم الفاعل. فالحق أنّ تقديم المفعول لابد له من أن يحمل انحرافاً ما عن سمت الجملة العربية التي وقر في الذهن العربيّ أن الأصل فيها أن يكون الفاعل مقدَّماً على المفعول، والمبتدأ مقدَّماً على الخبر.

على أن ابن جني طوّر رأيه في أمر التقديم والتأخير حين ألف كتابه «المحتسب»، وقد يستغرب المرء أن يجد اهتمامه هنا منصباً أكثر شيء على بلاغة تقديم المفعول بعد أنْ لم يجد لهذا التقديم «في الخصائص» ميزة تذكر. ولنا أن نعتبر رأيه هنا الرأي الراجح، لأنه كان المتأخر زمنياً. وهو رأي ربما أفاد منه اللاحقون كثيراً بما لم يكن لهم عليه مزيد، وذلك على ما سيتضح وشيكاً.

ينطلق ابن جني في بحثه هنا من مسلّمة نحوية، وهي أن المفعول فضله تلى الفاعل، إذاً أقلّ قيمة وشأناً، ولكنه حين يقدَّم يغدو محور اهتمامٍ مقدَّمٍ على الاهتمام بالفاعل كقولهم ضرب عمراً زيد، ثم تأتي مرتبة ثانية من الاهتمام، وذلك حين يقدم المفعول على الفاعل والفعل معاً كقولهم عمراً ضرب زيد،

ثم تأتي مرتبة ثالثة يتقدم المفعول على الفعل والفاعل مرفوعاً، ويصبح عمدة بعد أن كان فضلاً، فيقال: عمرو ضربه زيد، ثم تأتي مرتبة أخرى حذفوا فيه الضمير ونووه فقالوا عمرو ضرب زيد، ثم إنهم حذفوا الفاعل وأقاموا المفعول مقامه فقالوا ضُرِب عمرو. وليس ذلك بالضرورة جهلاً منهم بالفاعل، بل هو لمزيد العناية بمن وقع الفعل عليه. ولا بأس بعد هذا أن ننقل كلام ابن جني بنصه في هذا الشأن، فهو يقول: «ينبغي أن يُعلم ما أذكره هنا، وذلك أن أصل وضع المفعول أن يكون فضله، وبعد الفاعل، كضرب زيد عمراً، فإن عناهم ذكر المفعول قدموه على الفاعل، فقالوا: ضرب عمراً زيد فإن ازدادت عنايتهم به قدموه على الفعل الناصبةٍ، فقالوا: عمراً ضرب زيد. فإن تظاهرت العناية به، عقدوه على أنه أساس الجملة، وتجاوزوا به حد كونه فضلة، فقالوا: عمرو ضَرَب زيد فحذفوا ضميره ونووه، ولم ينصبوه على ظاهر أمره، رغبة به عن صورة الفضلة، وتحامياً لنصبه الدالِّ على كون غيره صاحب الجملة، ثم إنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة حتى صاغوا له وبنوه على أنه مخصوص به، وألغَوا ذكر الفاعل مظهراً أو مضمراً، فقالوا: ضُرب عمرو، فاطّرح ذكر الفاعل البتة، نعم وأسندوا بعض الأفعال إلى المفعول دون الفاعل البتة، هو قولهم: أولعت بالشيء ولا يقولون: أولعني به كذا..... وهكذا كله يدل على شدة عنايتهم بالفضلة لأنها تجلو الجملة وتجعلها تابعة في المعنى لها»[20].

ومن الواضح أن لا خلاف في المنطلق بين كل من ابن جني وسيبويه في أمر التقديم، غير أن عند ابن جني عمقاً في التحليل لم نجده لدى صاحب الكتاب.

فإذا وصلنا إلى الإمام عبدالقاهر ألفيناه يزري على النحاة في نظرتهم إلى التقديم والتأخير من حيث إنهم قصروا أمره على العناية فحسب، فهو يقول: «وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: «إنه قُدِّم للعناية، ولأنّ ذكره أهم من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟. ولتخيلهم ذلك قد صغر أمر «التقديم والتأخير» في نفوسهم، وهوّنوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبّعه والنظر فيه ضرباً من التكلف. ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا»[21].

لم يثبأ عبدالقاهر أن يقف بمبحث التقديم والتأخير عند حدّ اختلاف الدلالات وحسب، بل إنه ليتجه إلى أن يكون وراء كثير من الروعة والجمال اللذين يصيبهما البيت أو القطعة من الشعر. والشواهد على ذلك كثيرة جداً؛ فهذا قول ابن المعتز:

سالت عليه شعاب الحي حين دعا   أنصاره بوجوه كالدنانير

فيه - كما يرى عبدالقاهر - استعارة، وفيه تركيب نحوي، ولكن «الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تمّ لها الحسن، وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخّي في وضع الكلام

من التقديم والتأخير، وتجدها قد ملّحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها »[22]. ويبدو أن عبدالقاهر أحسّ أن كلامه هذا عامّ ويحتاج إلى اختيار يُثبت صحته، ومن ثم رأيناه يقول: «وإن شككت فاعمد إلى الجارَين والظرف، فأزل كلاً منهما عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقال: سالت شعاب الحي بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره، ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة؟ وكيف تعدم أريحيتك التي كانت؟ وكيف تذهب النشوة التي كنت تجدها ؟[23].

ومن الواضح أن تفكيك البيت وإعادة تركيبه على هذا النحو حوّلاه مما هو فيه من شعرية إلى نثرية ظاهرة، وأفقداه ما كان فيه من ظلال شعرية وجمالية.

وقد وقف عبدالقاهر الموقف نفسه أمام شعرية التقديم والتأخير الذي في قول الشاعر:

فلو إذ نبا دهر وأنكر صاحب … وسُلّط أعداء وغاب نصير

تكون عن الأهواز داري بنجوة … ولكنْ مقادير جرت وأمور

وإني لأرجو بعد هذا محمداً … لأفضل ما يُرجى أخ ووزير

يقول: «فإنك ترى من الرونق والطلاوة، ومن الحسن والحلاوة، ثم تفتقد السببَ في ذلك فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو «إذ نبا» على عامله الذي هو «تكون»، وإن لم يقل: «فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهر»، ثم إن قال: «تكون» ولم يقل «كان» ثم أن نكر الدهر ولم يقل «فلو إذ نبا الدهر» ثم أن ساق هذا التنكير في

جميع ما أتى به من بعد ثم قال: «وأنكر صاحب» ولم يقل وأنكرتُ صاحباً»[24]. وهكذا نرى أن التقديم والتأخير أسهم مع غيره في شعرية الأبيات، ولكنّ عبدالقاهر في تعليقه هذا والذي سبقه وقف عند حدود الوصف والإشارة من دون أن يعمّق ما وراء الظاهرة من مرام وغايات. وعندي أن السرّ من وراء تقديم الظرف «إذ» وما أضيف إليه من جمل هو جعلُ المتلقي في لهفة لسماع ما يريد الشاعر أن يتحسّر عليه عَبْر الأداة «لو» التي تفيد التمني ههنا. والحق أن من شأن الجمل الأربع المضافة إلى «إذ» أن تجعل ما سيقوله الشاعر أوقعَ في نفس المتلقي وأشدّ تأثيراً مما لو أنه قال ما قاله من غير تقديم فكأن الشاعر يريد بتقديمه هذا أن يسوّغ تحسره على نفسه من دهر قد ظلمه، حتى إذا انتهى إلى البيت الثالث لم يجد حرجاً في أن يطلب النجدة والإغاثة من هذا الممدوح.

وربما لا يجد المرء في البلاغيين بعد عبدالقاهر مَن تكلم في التقديم والتأخير وجاء فيه بطريف من القول، ذلك بأن معظم ما جاء به البلاغيون بعدئذ هو مما يدور في فلك القديم أو هو تكرار له في الغالب. لكنه قد يستوقفنا من بين أولئك البلاغيين واحد كان له تميز واجتهاد، ونعني به الزمخشري الذي نقف لديه على بعض تحليلات لجماليات التقديم والتأخير وبلاغته. وهو يتفق مع عبدالقاهر من حيث إنه ربط مبحث التقديم بالنحو؛ فالعلاقات النحوية كثيراً ما تؤثر في طبيعة التقديم والتأخير وفي طبيعة ما يَنتج عنهما من إيحاءات ودلالات جديدة.

وقف الزمخشري عند التركيب الذي في قوله تعالى: **﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾**[24]. فقال: «إن جعلت» لله شركاء «مفعولي» جعلوا «نصبتَ» الجن «بدلاً من «شركاء» ، وإن جعلت «لله» لغواً، كان «شركاء الجن» مفعولين قدِّم ثانيهما على الأول، فإن قلت: فما فائدة التقديم؟ قلت: فائدته استعظام أن يتخذ اسم الجلالة شريك من كان ملكاً أو جنيّاً أو إنسياً أو غير ذلك، ولذلك قدم اسم الله على الشركاء»[25]. وعلى الرغم مما في هذا التحليل من عمق فإننا لا ندري إن كان هو للزمخشريّ أصالة أم أنه مستفاد من غيره؛ لأننا نجده برمته عند سلفه عبدالقاهر الجرجاني[26].

ومهما يكن من أمر فإنّ للزمخشري كثيراً من التحليلات في شأن التقديم والتأخير حاول فيه تجلية الدلالات التي وراءه؛ فمن ذلك وقوفه عند تقديم الخبر في قوله تعالى: **﴿وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم﴾**[27]، إذ يقول: «فإن قلت: أيٌّ فرق بين (وظنوا أن حصونهم تمنعهم أو مانعتهم) وبين النظم الذي جاءت عليه؟ قلت: في تقديم الخبر على المبتدأ دليل على فرط وثوقهم بحصانتها ومنعها إياهم، وفي تصيير ضميرهم اسماً لأنّ إسناد الجملة إليه دليل على اعتقادهم في أنفسهم أنهم في عزة ومنعة لا يبالي معها بأحد يتعرض لهم أو يطمع في معازتهم، وليس ذلك في قولك وظنوا أن حصونهم تمنعهم»[28].

وليس بنا حاجة إلى مزيد من التدليل على ما لقيه

مبحث التقديم والتأخير من اهتمام، لكن من الممكن القول ختاماً لما مضى: إن فن التقديم والتأخير كان ولن يبرح وراء الكثير من عبقرية الأسلوب وحيويته، فهو في الحق طاقة أسلوبية ذات معين لا ينضب، وفيه تتجلى إمكانات المبدع في الصياغة والتعبير.

الهوامش

1) انظر: فندريس: اللغة، تر: عبدالحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية 1950، ص 112.

2) جطل، مصطفى: نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مطبعة جامعة حلب 1979-1980 ج 2 ص 498.

وقد حصر النحاة الأجزاء التي لا يجوز تقدُّمها بالآتي:

1 - الصلة على الموصول.

2 - المضمر على الظاهر في اللفظ والمعنى إلا ما جاء على شريطة التفسير.

3 - الصفة وما اتل بها على الموصوف وجمع توابع الاسم حكمها حكم الصفة.

4 - ما عمل فيه حرف أو اتصل به حرف زائد لا يقدم على الحرف، وما شبّه من هذه الحروف بالفعل فنصب ورفع فلا يقدم مرفوعه على منصوبه.

6 - الفاعل لا يقدم على الفعل.

7 - الأفعال التي لا تتصرف لا يقدم عليها ما بعدها.

8 - الصفات المشبهة بأسماء الفاعلين والصفات التي لا تشبه أسماء الفاعلين لا يقدم عليها ما عملت فيه.

9 - الحروف التي لها صدر الكلام لا يقدم ما بعدها على ما قبلها.

10 - ما عمل فيه معنى الفعل فلا يقدم المنصوب عليه.

11 - لا يقدم التمييز وما بعد «إلا».

12 - حروف الاستثناء لا تعمل فيما قبلها.

13 - ولا يفرق بين الفعل العامل والمعمول فيه بشيء لم يعمل فيه العامل إلا الاعتراضات. انظر: ابن السراج: الأصول في النحو، تح: عبدالحسين الفتلي، ط 1 مؤسسة الرسالة بيروت 1985، 2/222-223 والسيوطي: الأشباه والنظائر، تح: عبدالإله نبهان ورفاقه، ط مجمع اللغة العربية بدمشق 1986-1987، 1/209-210.

3) جطل، مصطفى، نظام الجملة 2/498.

4) لا يجيز البصريون تقديم المعطوف على المعطوف عليه إذا كان مرفوعاً بغير الفاعلية أو مجروراً، في شعر ولا غيره. وأجاز الكوفيون والأخفش تقديم المرفوع في الشعر،

وأنشدوا البيت على جوازه. انظر: الآلسوي، محمود شكري: الضرائر وما يسوّغ للشاعر دون الناشر، ط 1، المكتبة السلفية بمصر 1341هـ، ص 114.

5) ذكره ابن جني في الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت د.ت 386/2 وابن هشام في: م غني اللبيب، تح: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط دار الفكر، ص 467.

6) الكتاب، تح، عبدالسلام هارون، ط دار القلم بالقاهرة 1966، 34/1.

7) الكتاب، ط هارون 1/80-81.

8) الكتاب، ط هارون 1/119-120.

9) انظر: الرسالة العذراء، ت ح: زكي مبارك، ط دار الكتب المصرية بالقاهرة 1931، ص 19.

10) انظر: السيرافي، أبو سعيد: ضرورة الشعر: تح: رمضان عبدالتواب، ط 1 دار النهضة العربية بيروت 1985، ص 173، وابن عصفور: ضرائر الشعر، تح: السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس 1982، ص 187.

11) انظر: مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، ط 2 مكتبة الخانجي، دار الفكر بالقاهرة 12/1، 19.

12) الصاحبي في فقرة اللغة: تح: مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران، بيروت 1963، ص 197.

13) انظر: تأويل مشكل القرآن: تح: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1954، ص 158.

14) عيار الشعر، تح: عبدالعزيز المانع، ط دار العلوم بالرياض 1985، ص 67 والبيت في ديوان الأعشى، شرح وتعليق محمد محمد حسين، ط 7 مؤسسة الرسالة بيروت 1983، ص 91.

15) عيار الشعر، ص 67.

16) عيار الشعر، ص 72.

17) الخصائص 382/2،

18) ا لخصائص 1/295-298.

19) انظر: إيفانكوس، خوسيه: نظرية اللغة الأدبية، تر: حامد أبو أحمد، ط 1، مكتبة غريب القاهرة 1992، ص 45-46.

20) المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تح: علي النجدي ناصف

ورفيقيه، ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة 386هـ 65/1.

21) دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ط 2 مكتبة الخانجي بالقاهرة 1989، ص 108.

22) دلائل الإعجاز، ص 99.

23) دلائل الإعجاز، ص 86.

24) الأنعام 100.

25) الكشاف، ط 2 مطبعة الاستقامة 1953، 41/2.

26) انظر: دلائل الإعجاز، ص 286-287.

27) الحشر 2.

28) الكشاف 298/4.



مستويات القراءة العربية القديمة

حبيب مونسي

كانت الفلذات التي حفل بها التراث النقدي العربي، في مواجهته للإبداع تلقياً، تشكل صورة لما قرأته الشفوية العربية استناداً إلى عاملي الاستحسان والاستهجان الفطريين، اللذين يوجهان المسموع فيفضيان إلى الحكم من دون أن يسديا تعليلاً يبرره ويوثق عقدته. بل جاءت الأحكام عفوية تصدر عن موافقة للطبع والعرف، في شكل تعليق سريع، يطوي نصاً برمته في عبارة مقتضبة، أو في شكل حركة فيزيولوجية تنتاب الجسد أو بعضه، فتكون آية على استحسان هذا أو ذاك من النصوص.

لقد سجلت الروايات والأخبار أضرباً من القراءة الشفوية اختلفت مقاصدها وتباينت مبتغياتها وهي إزاء النص (بيتاً أو قصيدة) تتمظهر في أشكال مختلفة: «من التعليق العابر، والملاحظة الانطباعية»[1] الذكية التي توحي بذوق لا يخلو من فطنة وحصافة. يمكن إدراكها في ثلاثة مستويات حتى تتحدد خواصها فتتكشف آلياتها:

1. مستوى الانطباع: الحس الإبداعي والجمالي.
2. مستوى التردد : النص، السياق والنسق.
3. مستوى التأصيل: بنية النص.

1. مستوى الانطباع:

يعد حضور المتلقي في النقد القديم أمراً ملفتاً للنظر إذا ما قيس بالباث ذاته. وكأن حضوره يؤرق الشاعر، ويدفعه إلى إجادة صنيعه الذي يتأرجح بين الارتجال العبقري والتجويد الواعي المقصود الذي يستعبد صاحبه، فلا يخرج على الناس إلاّ وقد استدار الحول وتهذبت القصيدة. وربما كانت صورتها الأخيرة بعيدة كل البعد عن صورتها الأولى. أو هي قصيدة أخرى جديدة قامت على أنقاض القصيدة الأولى. ويكشف لنا «ابن قتيبة» عن سلطة ذلك الحضور المؤرق الذي يرغم الشاعر على بناء قصيدته بناء لا يرضي فيه تجربته الشعرية بقدر ما يرضي السامع، ويستدرجه إلى غرضه الأساس. فهو يبكي ويستبكي الأحبة، ويتغزل، ويصف الرحلة ومشاقها، ثم يخلص إلى الغرض الذي من أجله جاء. وهو في كل ذلك يتسلل من غرض إلى غرض برفق وحسن تخلص، كي لا يثير حفيظة ذلك السامع الماثل في خلده، باعتباره سلطة رقيبة، لا تسمح له بالروغان[2].

ولما تخلص الشعراء الصعاليك من حضور المتلقي،

والتفتوا إلى ذواتهم وحسب، انهدم البناء «الرسمي» وتحدد الغرض الواحد، وخرجت القصيدة وليدة الفورة الشعورية، عارية لا تمالق أحداً، ولا تسعى إلى إرضاء عرف.

لم يكن ذلك الرقيب على درجة واحدة من الحصافة والعلم، وإنما كان انفعاله نزوعاً غامضاً، قد لا يجد في نفسه - في أحايين كثيرة - ما يبرره. ذلك ما يشكل الانطباع الأولي في صورة فيزيولوجية حركية مشاهدة، تستخلص منها آليات الاستحسان أو الاستهجان. وقد تكون الحركة في مواطن شتى أعظم دليل على الإدراك الحاذق العميق للإبداع، كما تكون الإشارة عنواناً على التأثر البليغ العميق، وتنوب الإيماءة فيها عن عبارات الرضى والاستحسان. نسجل بعضاً منها على سبيل المثال لا الحصر:

1.1 - **الحركة والإيماء**: لنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم إزاء «كعب بن زهير» شاهد على الانطباع الحسن في النفس، عند سماعه قصيدته (بانت سعاد): «فلما بلغ قوله:

إن الرسول لنور يستضاء به … وصارم من سيوف الله مسلول
عصبة من قريش قال قائلهم … ببطن مكة لما أسلموا زولوا
زالوا فمازالوا أنكاس ولا كشف … ليوم اللقاء ولا سود معازيل

نظر الرسول صلى الله عليه وسلم إلي من عنده من قريش، كأن يوحي إليهم أن اسمعوا.. فكساه النبي صلى الله عليه وسلم برده»(3).

2.1 - الترديد والتعجب: روى «الجاحظ» (ت 255هـ) أن «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه لما أنشدوه شعر «زهير بن أبي سلمى»: «فلما انتهوا إلى قوله:

وأن الحق مقطعة ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

قال كالمتعجب من علمه بالحقوق، وتفصيله بينها، وإقامة أسامها:

وأن الحق مقطعة ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

يردد البيت من التعجب»(4).

فالتعجب له ما يبرره من علم الشاعر بالحقوق، وله في نفس المتلقي شيء آخر يضاف إلى ذلك في صورة ترديد للبيت بنبرة المتعجب المستحسن.

3.1 - الطرب: قد يكون في انفعال المتلقي آية أخرى من آيات الاستحسان والحكم في الوقت نفسه. فيلتقي فيه النزوع الحركي مصحوباً بالطرب النفسي، في حالة شعورية واحدة. كالذي أورده «المرزباني» في «موشحه» حينما قص تشاجر «الوليد بن عبدالملك» و«مسلمة» أخوه في شعر «امرئ القيس» و«النابغة الذبياني» في وصف الليل.. أيهما أجاد. ورضيا بـ «الشعبي» حكماً، فأنشده «الوليد» لـ «النابغة»:

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب

قال: فضرب «الوليد» برجله طرباً، فقال الشعبي: بانت القضية»[5].

ويقابل الحزن الطرب في المشاعر النفسية، ومرارة وقعه في النفس، ولأمر ما بكت العرب بالدموع من وقع الهجاء[6].

ويغدو الانطباع معرفة غامضة بالنص، يستأثر بها الذوق وحده، دون أن يرقى إلى التعليل العقلي الواضح، فهو نزوع في أشكال شتى. تهتز له النفس وترتاح استنناداً إلى موروث متراكم صنعته أخلاقيات المجتمع، وقيمه، وأعرافه. وكل نص دار في ذلك المحيط، ولم يند عنه واصطفى لنفسه من خبرته مادته وصوره، كان حقيقاً به أن يكون أداة فعالة لإثارة انفعالات شتى. يختلف فعلها في هذه النفس دون تلك. لذا فضلت العرب أبياتاً من الشعر على أخرى فكانت: أمدح بيت.. وأغزل بيت.. وأهجى بيت.. فكانت بذلك الإرهاص الأول للمفاضلة بين شاعر وشاعر.

4.1 - التردد: النص، السياق والنسق: كان الانطباع يشكل الحلقة الأولى في الفعل القرائي العربي القديم في تصديه للنص تلقياً مباشراً فطرياً، وانشعابه إلى نزوعات سلوكية يحكمها الذوق الأولي، والاستحسان الشخصي الذي ينبع من ذاتية كل فرد في خلوته، أو في مجلس يمتد فيه الحماس أو التعصب إلى طلب المساوي الند، أو المفاضل البارع، باعتباره حلقة ثانية في مراحل الفعل القرائي الشفهي، في حضرة حكم عدل يشهد له

بالحصافة، واستقامة الذوق، والقدرة على التحليل عند عدم رجحان كفة المفاضلة.

وإذا قرأنا خبر «امرئ القيس» و«علقمة الفحل» لدى «أم جندب» حين: «قولا شعراً تصفان فيه الخيل على روي واحد، وقافية واحدة. فقال «امرئ القيس»:

خليلي مرا على أم جندب لنقضي حاجات الفؤاد المعذب

وقال «علقمة»:

ذهبت في الهجران كل منهب ولم يكن حقاً كل هذا التجنب

ثم أنشداها جميعاً، فقالت لـ «امرئ القيس»: «علقمة» أشعر منك. قال: وكيف ذلك؟ قالت: لأنك قلت:

فللسوط ألهوب وللساق درة وللزجر منه وقع أخرج مهذب

فجهدت فرسك بسوطك، ومريته بساقك. وقال علقمة:

فأدركهن ثانياً من عنانه يمر كمر الرائح المتحلب

فأدرك طريدته وهو ثان من عنان فرسه، لم يضربه بسوط، ولا مراه بساق، ولا زجره»(6).

بل يمكننا أن نتصور الموقف بكل أبعاده الحساسة، كون الحكم زوج أحد المتبارزين، فلا تجد غضاضة - وهي في حضرته - أن تحكم لخصمه حكماً يمتح تعليلاته من خارج النص، وما تمليه أعراف البيئة، وقواعد الفروسية. فالذي يهم

الحكم، هو الموضوع المحدد سلفاً «وصف الخيل» وسلوك الفارس إزاء فرسه وفق قواعد الشهامة العربية.

أما إذا عرّجنا على مجلس «النابغة الذبياني» بسوق «عكاظ» حينما وفد عليه «حسان بن ثابت الأنصاري» وأنشده قوله:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

فقال «النابغة»: «أنت شاعر ولكنك أقللت جفانك وأسيافك..»[7].

كذلك يرتكز الحكم، تارة، على سياق النص وأخرى على نسقه، وفق معايير يمليها الذوق العام. فالفخر - مثلاً - مدعاة للتكثير والمبالغة عند «النابغة». ويرتكز الوصف على أخلاق الفروسية عند «أم جندب». وكأن على الشاعر: «أن يعطي المشترك العام، ولحضور الجماعة الحياتي والقيمي والأخلاقي، صورة مفردة بلغة شعرية متفردة. ويمكن القول أن الشاعر الجاهلي، لم يكن في هذا يقول نفسه بقدر ما يقول الجماعة. أوأنه كان لا يقول نفسه إلاّ عبر قوله الجماعة»[8].

لقد ولّدت المفاضلة الثنائية لدى المتلقي، حقلاً تفاضلياً، أدرج فيه شعراء آخرين تتقارب مستوياتهم في الإجادة من خلال الموضوع الواحد، أو الغرض الواحد.ثم شكلت الجماعة المختارة التي صعب التمييز بينها لدى المتلقي «طبقة».

لقد استعير مصطلح «الطبقة» من حقل التفسير والحديث

والفقه، واستقر في الأدب بعدما استدعاه عجز المفاضلة بين فحول الشعراء. فكان مصطلح «الطبقة» أوسع مجالاً لضم «امرئ القيس» و«زهير» و«النابغة» و«الأعشى» و«لبيد» و«طرفة» و«عمرو بن كلثوم» - مع وجود خصوصيات تمييزية بين الواحد والآخر، يستشعرها المتلقي في غرض دون آخر - في «طبقة» واحدة. ولا يرق التمييز به - نهاية الأمر - إلى تفضيل شاعر على آخر. لذا كانت «الطبقة» أليق مصطلح يرتب مجموعات الشعراء.

5.1 - بنية النص: عملت كتب «الطبقات» على تجميع الشعراء، ونماذج من أشعارهم في «خانات» يحكمها الترتيب الزمني والبيئي، كفعل «ابن سلام الجمحي». وانصرف هم المؤلفين إلى البرهنة على صحة الترتيب والجمع، مع فلذات نقدية تتناول النصوص. وقد مكنت هذه «المجتمعات» «طبقة» ثانية من النقاد، وأتاحت لهم فرصة التأمل والتروي وإمعان القراءة، والبحث عن أسباب المفاضلة ودواعيها الداخلية. فانصب الاهتمام على اللغة، والأساليب والصور، والوضعيات العامة للشعراء، ومراجعة سائر الأقوال والأحكام.

وللتدليل على قوة التروي والمراجعة عند الجيل الثاني من النقاد، الذين استندوا إلى كتب الطبقات، يورد «توفيق الزيدي» مقارنة بين حكمين في قضية واحدة. الأول لـ «ابن سلام الجمحي» والثاني لـ «الخطابي»: «كان امرؤ القيس» ينازع كل من قيل أنه شاعر،، فنازع «الحرث بن توأم»..

قال امرؤ القيس: أجارتنا ترى بارقاً هب وهنا.

قال الحرث: كنا مجوس تستعر استعارا.

امرؤ القيس: أرقت له ونام أبو شريح.

قال الحرث: إذا ما قلت هدأ استطار.

امرؤ القيس: فمر بجانب العبلات منه.

قال الحرث: وبات يحتفر الأكم احتفارا.

امرؤ القيس: لم يترك ببطن السي ظبيا.

قال الحرث: ولم يترك بعرصتها حمارا.

امرؤ القيس: كأن هزيزه بوراء غيب.

قال الحرث: عشار ولّه لاقت عشارا.

امرؤ القيس: فلما علا شرجي أضاح.

قال الحرث: هوت أعجاز ريقه فخارا.

امرؤ القيس: فلم تر مثلنا ملكاً هماما.

قال الحرث: ولم تر مثل هذا الجار جارا.

قال «ابن سلام» فآلى امرؤ القيس ألاّ يناقض بعده شاعراً.

قال «الخطابي»: قلت هذه مباراة عجيبة، ومعارضة تامة، مستوفاة فصلاً فصلاً، ومصراعاً مصراعاً، و«للحرث» فيها ما ليس لـ «امرئ القيس». لأن المبتدئ متمكن من

الاختيار، موسع عليه في الطرق، يسلك أيها شاء، والمجيز مقصور القيد، ممنوع من التصرف، إلا من جهة هو إزائها. فلذلك قد أبر عليه «الحرث» لما جاء من جنس التشبيه والتمثيل الذي خلا منه كلام «امرئ القيس». ولأجل ذلك آلى «امرؤ القيس» ألا يماتن شاعراً بعده»[9].

فإذا كان «ابن سلام» يمثل المواجهة الشفوية «رواية» النص/ الخبر، فـ «الخطابي» يمثل المباشرة الكتابية له. التي تتيح التأمل والتروي، والبحث عن الأسباب الداخلية التي دفعت «امرؤ القيس» ليألو على نفسه ألاّ يماتن شاعراً بعده. فكانت الحجة من بنية النص، وأساليبه، وظروف إلقائه. لقد تمت المفاضلة عنده: «بعد تأمل وترو، وهو ما جعله يخلص إلى التعليل من النص نفسه»[10].

وقد شكلت ألوان هذه الحلقة «مواجهة النص» - من خلال التحول التام من الشفوية إلي الكتابية التي أسسها من قبل النص القرآني الكريم - فاعتمدت النص أولاً، وتروت أدواته، وتملت محاسنه، وحاولت أن تخرج للناس - في ثوب من الموضوعية - أحكاماً أخرى تتخلص تدريجياً من سلطة الانطباع الفوري، والذوق الخاص الفطري، والاستحسان الغامض. إلى آراء يشهد بصحتها الذوق والعقل. فكانت «الموازنة» و«الوساطة» و«الصناعة» عناوين ذلك التجرد «الموضوعي» الذي يحاول أن يعدّل كفة الميل القائم على العصبيات، والانتماء القبلي، والغيرة والطموح.

الهوامش

1) انظر ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص: 31. دار إحياء العلوم، ط 2، بيروت 1986.

2) الجاحظ، البيان والتبيين، (ت) عبدالسلام هارون، ص: 240/1، مكتبة الخانجي، طه، (د.ت).

3) ابن قتيبة، م.س، ص: 85.

4) المرزباني، الموشح، ص: 32 - 33، أورده توفيق الزيدي، مفهوم الأدبية في التراث النقدي، ص: 11، دار سراس للنشر، تونس، 1985.

5) الجاحظ، س.ص: 364/1.

6) ابن قتيبة: م.س، ص: 130.

7) م.س، ص: 218 - 219.

8) أدونيس: الشعرية العربية، ص: 35، دار الآداب، ط 1، 1985، بيروت.

9) توفيق الزيدي: مفهوم الأدبية، م.س، ص: 32 - 33.

10) م.س، ص: 37.



شعر ابن حَزْم الأندلسيّ

محمد خليل الزَّروق

1 - الديوان:

نشر «إحسان عباس» في كتابه «تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة» جزءاً من شعر «ابن حزم» تحت عنوان «قطعة من شعر ابن حزم»[1] عن مخطوط وصفه بأنه «بالمكتبة التيمورية»[2]. وهذا الجزء من مائتين وستة عشر بيتاً، في خمس قصائد وقطعة، على هذا النحو:

القصيدة الأولى من ثمانين بيتاً. مطلعها:

لك الحمد يارب والشكر، ثُمّْ   لك الحمد ما باح بالشكر فمْ

الثانية في مائة وسبعة وثلاثين بيتاً، مطلعها:

من المحتمى لله رب العوالم   ودين رسول الله من آل هاشم

الثالثة من ثلاثة عشر بيتاً، مطلعها:

قالوا تحفظ؛ فإن الناس قد كثرت   أقوالهم، وأقاويل العدا محن

القطعة من خمسة أبيات، أولها:

أنائم أنت عن كتب الحديث وما   أتى عن المصطفى فيها من الدين

القصيدة الرابعة من ثلاثة وأربعين بيتاً، مطلعها:

أجل هو ربع قد عفته الروامس فهل أنت فيه ويب غيرك حابس

القصيدة الخامسة من ثمانية وثلاثين بيتاً، مطلعها:

مهّد القلب في خدّيه أدمعُه قد طالما شرقت بالوجه أضلعُه

وفي قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية بجامعة قاريونس مخطوط كتب عليه في الورقة الأولى «ديوان ابن حزم»، وفي أوله من شعر ابن حزم كل ما نشره «إحسان عباس» بلا اختلاف في عدد الأبيات. وبعد هذا الجزء من الورقة الثانية عشرة كتب قبل قطعةٍ: «هذا من شعر المعري وليس هو لابن حزم، بمداد يختلف قليلاً عما كتب به غيره. وكُتب من لزوميات المعري شعر كثير بلغ مائتي قطعة وتسعاً وثمانين قطعة، وكُتب بعد ذلك ثلاث قصائد لابن حزم، وبيت، كانت جميعاً مائة وثمانية عشر بيتاً، على هذا النحو:

أخ لي مشكور المساعي وسيد تسر بواديه إذا خانك الصحبُ

والبيت هكذا:

كأن لم يكن بينٌ ولم تك فرقة إذا كان من بعد الفراق تلاق

القصيدة الثانية من ستة وعشرين بيتاً، مطلعها:

بلغت من لذة الدنيا ذرى أربي من لذة العيش والسلطان والنشب

القصيدة الثالثة من اثنين وثلاثين بيتاً، مطلعها:

لم أشك صداً، ولم أذعر لهجران ولا شعرت مدى دهري بسلوان

هذا ما بلغنا من ديوان «ابن حزم»، وقد قال «الحميدي» (488): «وشعره كثير، وقد جمعناه على حروف المعجم»[3]، ولكن جمعه هذا لم يصل إلينا، ووصل إلينا قطع من شعره في مصادر أخرى.

2 - المصَادر الأخرى:

لابن حزم شعر في بعض ما كتب، وفي بعض كتب التراجم والأدب. وأنا أذكر ما اطلعت عليه من ذلك؛ مكتفياً بالمصدر المتقدم عن التكرار.

ففي رسالة له عنوانها: «رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل» قطعتان، أولاهما من تسعة أبيات أولها:

إنما العقل أساس فوقه الأخلاق سور

وثانيتهما من ثلاثة أبيات أولها:

زمام جميع الفضائل عدل، وفهم وجود وباسُ[4]

فتلك اثنا عشر بيتاً[5].

وفي «الجذوة» لـ «الحميدي» سبع قطع على هذا النحو:

الأولى من ستة أبيات، أولها:

هل الدهر إلا ما عرفنا وأدركنا فجائعه تبقى ولذاته تفنى

الثانية ثمانية أبيات من البائية التي بلغت في المخطوط تسعة وخمسين بيتاً، وأول الأبيات التي ذكرها «الحميدي»:

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ولكن ذنبي أن مطلعي الغرب

والقطع الباقية كل منها من بيتين، هذه أوائلها:

مناي من الدنيا علوم أبثها وأنشرها في كل باد وحاضر
أبنْ وجه قول الحق في نفس سامع ودعه فنور الحق يسري ويشرق
لا تشمتن حاسدي إن نكبة عرضت فالدهر ليس على حال بمتّرك

لئن أصبحت مرتحلاً بشخصي | فروحي عندكم أبداً مقيم
يقول أخي شجاك رحيل جسم | وروحك ما له عنا رحيل[6]

وفي «الذخيرة» لـ «ابن بسام» (542) غير ما ذكره «الحميدي» سبع قطع، على هذا النحو:

الأولى من ثلاثة أبيات، أولها:

تبغّ سواي امرءاً يبتغي | سبابك إن هواك السباب

والثانية من خمسة أبيات أولها:

كفاني ذكر الناس لي ومآثري | وما لك فيهم يا ابن عمي ذاكر

والثالثة من أربعة أبيات، أولها:

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي | تضمنت القرطاس بل هو في صدري

والرابعة من بيتين، أولهما:

من ظل يبغي فروع علم | بدءاً ولم يدر منه أصلاً

والخامسة من خمسة أبيات، أولها:

كأنك بالزوار لي قد تبادروا | وقيل لهم أودى على بن أحمد

والسادسة من ستة أبيات، أولها:

أبا عامر ناديت خِلاً مصافياً | يفديك من دهم الخطوب الطوارق

وقد زاد على ما ذكره «الحميدي» من البائية الطويلة ثلاثة أبيات.

والسابعة من أربعة أبيات، أولها:

وذي عذل فيمن سباني حسنه يطيل ملامي في الهوى ويقول[7]

وفي معجم الأدباء لـ «ياقوت» (621) غير ما مرّ قطعة واحدة من أربعة أبيات، أولها:

أنا العلق الذي لا عيب فيه سوى بلدي وأني غير طاري[8]

وفي «المعجب» لـ «المراكشي» (647) قطعة واحدة أيضاً من بيتين، أولهما:

أنمُّ في المرآة في كل ما درى وأقطع بين الناس من قصب الهند[9]

وفي «وفيات الأعيان» لـ «ابن خلكان» (681) غير ما ذكر قطعة من بيتين، أولهما:

أقمنا ساعة ثم ارتحلنا وما يغني المشوق وقوف ساعة[10]

وفي «طبقات الشافعية» لـ «السبكي» (771) قصيدته الميمية الطويلة التي رد بها على القصيدة التي بعث بها نقفور إلى المطيع بله، وهي فيما نشره «إحسان عباس» وفي المخطوط، ولا يختلف عدد أبياتها عند «السبكي» عما في هذين المصدرين[11].

وهذه القصيدة في «البداية والنهاية» لـ «ابن كثير» (774) أيضاً، لكن روايتها تنقصها ثلاثة أبيات[12].

وفي «نفح الطيب» لـ «المقري» (1041) غير ما مرّ قطعتان كل منهما من بيتين، أول الأولى:

فلو كانت الدنيا دوينك لجة وفي الجو ميعق دائم وعريق

وأول الثانية:

لا تلمني لأن سبقه لحظ فات إدراكها ذوي الألباب[13]

وأورد «سعيد الأفغاني» في كتابه «ابن حزم الأندلسي» سبعة عشر بيتاً من البائية الثانية، التي أولها:

بلغت من لذة الدنيا ذرى أربي في لذة العيش والسلطان والنشب

وعدتها في المخطوط ستة وعشرون بيتاً، وأشار إلى أنه نقلها عن «مجلة المتنبي، المجلد الأول»[14].

بقي حديث شعر «طوق الحمامة».

3 - طوق الحمامة:

أقول بدءاً: إني أشك في نسبة رسالة «طوق الحمامة» لـ «ابن حزم»، وهذا مبنيٌ على جملة من الملاحظات:

أولاها - أنه لم يذكر أحد ممن ترجم لـ «ابن حزم» - فيما اطلعت عليه - هذه الرسالة إلا «المقرى» في «النفح»، ولم يذكرها عند حديثه عن مؤلفاته[15]، ولكن بعد ذلك بكلام، حيث روى خبراً عنه، وصدره بقوله: «قال ابن حزم في طوق الحمامة..»[16]. وقد توفى المقرى سنة 1041هـ، فبينه وبين ابن حزم ما يقرب من خمسة قرون. وقد نقل عنها «ابن القيم» (751) في كتابه «روضة المحبين»[17]، وبينهما ما يقرب من قرنين.

ثانيتها - أن أشعار «الطوق» ليست في مصدر آخر من كتب «ابن حزم»، وما وصلنا من ديوانه، وعند من ترجموا له فيما اطلعت عليه - إلا بيتين عند «المراكشي» الذي توفى سنة 647 في «المعجب»[18]، على كثرة هذه الأشعار. وربما قيل: إنها أشعار نظمت للرسالة من أول الأمر، لكن طريقته في إنشادها تدل على أنها قيلت

من قبل ذلك، وفي قصائد طويلة في كثير من الأحيان، فهو يقول تارة: «وأقول من قصيدة لي»[19] ومرة: «وفي ذلك أقول.. في كلمة لي طويلة»[20] وينشد قطعة يقول في أولها إنها من قصيدة، ثم يورد قطعاً يصدرها بقوله: «ومنها..»[21]، ولكن الأشعار نفسها تدل على أنها نظمت للموضوع الذي يتكلم فيه في أغلبها[22]، خاصة التكلف البادي عليها، فطريقة الإنشاد تدل على أنها قيلت من قبل، والأشعار نفسها لا تساعد على ذلك، وهذا أمر آخر يدعو إلى الارتياب.

ثالثتها - أن «ابن حزم» في رسالته التي عنوانها «رسالة مراتب العلوم» يدعو المتعلم إلى تجنب أنواع من الشعر منها شعر الغزل، فهو يقول: «وينبغي أن يتجنب من الشعر أربعة أضرب: أحدها: الأغزال والرقيق؛ فإنها تحث على الصبابة، وتدعو إلى الفتنة، وتحض على الفتوة، وتصرف النفس إلى الخلاعة واللذات، وتسهل الانهماك في الشطارة والعشق، وتنهي عن الحقائق، حتى ربما أدى ذلك إلى الهلاك والفساد في الدين، وتبذير المال في الوجوه الذميمة وإخلاق العرض، وإذهاب المروءة، وتضييع الواجبات، وإن سماع شعر رقيق لينتقض بنية الرائض لنفسه حتى يحتاج إلى إصلاحها ومعاناتها برهة...»[23]، فالذي يصف شعر الغزل هذا الوصف، وينهى عنه هذا النهي، كيف يروى منه هذا القدر، وينسب لنفسه هذا الشعر؟

رابعتها - ما يرويه عن نفسه من قصص يُتحرج في العادة من روايتها[24]، وهو الذي كان كثير الخصوم والكارهين والكائدين. ولا يقال إن الرجل كان لا يهاب فيما يرى إنكار المنكرين، ولا يخشى لوم اللائمين، فإن ذلك في الحق. لا في الباطل الذي يراه هو نفسه كذلك. ولذلك قال «ابن القيم» اعتماداً على ما في الطوق: «وأما أبو محمد فإنه على قدر يُبْسه وقسوته في التمسك بالظاهر، وإلغائه للمعاني والمناسبات والحكم والعلل الشرعية إنماع في باب العشق والنظر وسماع

الملاهي المحرمة، فوسع هذا الباب جداً»[25]. وإذا جرينا على ما في الرسالة من أحداث، وأمور يمكن الاستئناس بها - رأينا أنه كتب الرسالة «وقد صارت له شهرة علمية ومقام في الفقه والحديث»[26] كما يقول «أبو زهرة» على أن الأمر الذي يصعب دفعه ما في الرسالة عن ابن حزم، ومعاصريه، وأحداث عاصرها، من أمور ثابتة معروفة.

خامستها - أنه تكلم في رسالة «مداواة النفوس» عن المحبة، فإذا وازنا بين هذا وبين كلامه في «الطوق» وجدنا اختلافاً لا ينبغي أن يكون. فهو يقول في الطوق: «وقد اختلف الناس في ماهيته (أي الحب) وقالوا وأطالوا، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع... وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال. والشكل دأباً يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس، وتأثير مشاهد، والتنافر في الأضداد، والموافقة في الأنداد، والنزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا فكيف بالنفس، وعالمها العالم الصافي الخفيف، وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل... فإن قال قائل: لو كان هذا كذلك لكانت المحبة بينهما مستوية، إذاً الجزءان مشتركان في الاتصال وحظهما واحد. فالواجب عن ذلك أن نقول: هذه لعمري معارضة صحيحة، ولكن نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض السائرة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية فلم تحس بالجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة. ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة، طالبة له، قاصدة إليه، باحثة عنه، مشتهية لملاقاته، جاذبة له لو أمكنها كالمغنطيس والحديد..»[27] فأنت ترى الوهن في المنطق، والضعف في الاستدلال، والإحالة على ما لا دليل عليه، فما الاتصال «بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في

أصل عنصرها الرفيع»؟، وما «الجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي»؟ فلم يعهد هذا في أسلوب «ابن حزم» ذي المنطق الدقيق، والاستدلال القوي، والاعتماد على الواضح الظاهر من الأدلة. وانظر بعد هذا في كلامه في «المحبة» في رسالة «المداواة» يقول: «والمحبة كلها جنس واحد. ورسمها أنها الرغبة في المحبوب وكراهة منافرته، والرغبة في المعارضة منه بالمحبة. وإنما قدّر الناس أنها تختلف من أجل اختلاف الأغراض فيها، وإنما اختلفت الأغراض من أجل اختلاف الأطماع وتزايدها وضعفها وانحسامها. فتكون المحبة لله عز وجل» وفيه، وللاتفاق على بعض المطالب، وللأب، وللابن، والقرابة، والصديق، والسلطان، ولذات الفراش، والمحسن، والمأمول، والمعشوق، فهذا كله جنس واحد اختلفت أنواعه كما وصفت لك، على قدر الطمع فيما ينال، فلذلك اختلفت وجوه المحبة... ولسنا نقول إن الطمع له تأثير في هذا الفن وحده، لكنا نقول إن الطمع سبب إلى كل هم، حتى في الأموال والأحوال..». فهو هنا لم يذكر ما ذكر هنالك، من ناحية، ومن ناحية أخرى أسلوب التقرير يختلف من حيث الدقة والقوة والوضوح. ونزيد أن اللغة تختلف أيضاً، فلغة «الطوق» فيها شيء من الوهن. ولكن ما خبر الأشعار الكثيرة في الطوق؟

4 - أشعار الطوق:

أما أشعار الطوق - وهذه سادسة الملاحظات - فحدّثْ ولا حرج، فما شئت من نظم غثّ سمج لا ماء فيه - فهو في هذه الرسالة، وكل ما فيها يصلح مثالاً لهذا، إلا أبياتاً قلائل يمكن أن تسمى شعراً. مع أن «ابن حزم» له شعر جيد، وهو وإن كان لا يرقى إلى النماذج العليا، فيه من عناصر الشعر ما يبعده عن أن يكون كلاماً معقوداً بقواف. أما أشعار الطوق فأمرها غريب. انظر إلى هذا النموذج في أول الرسالة:

ودادى لك الباقي على حسب كونه ... تناهى فلم ينقص بشيء ولم يزدْ
وليس له غير الإرادة علة ... ولا سبب حاشاه يعلمه أحدْ
إذا ما وجدنا الشيء علة نفسه ... فذاك وجود ليس يفنى على الأبدْ
وإما وجدناه لشيء خلاقه ... فإعدامه في عدمنا ما له وُجِدْ(29)

فترى أولاً الجفاف الذي سببه أن الأبيات لم تصدر إلا عن نظر عقلي محض، وليس فيها للعاطفة حظ، وترى ثانياً الألفاظ التي ليست من طريق الشعر، ولا تمتّ إلى التعبير الشعري بماتّة، من مثل «على حسب كونه»، «وليس له غير الإرادة علة»، «وإذا ما وجدنا الشيء علة نفسه»، ثم انظر إلى قوله «وجدنا»، فذاك وجود»، «وإما وجدناه»، «ما له وُجِده» لتلحظ التكرار المعيب. وزاد الأمر سوءاً تقييد الرويّ، فصارت الأبيات غاية في الثقل والسماجة. وهذا مثال آخر:

كذب المدعي هوى اثنين حتماً ... مثلما في الأصول أكْذب ماني
ليس في القلب موضع لحبيبين، ... ولا أحدث الأمور بثاني
فكما العقل واحد ليس يهوى ... غير فرد مباعد أو مدان
هو في شرعة المودة ذو شك ... بعيدٌ من صحة الإيمان
وكذا الدّين واحد مستقيم ... وكفور من عنده دينان(30)

فلا ترى إلا تحليلاً فكرياً، يبحث عن المثال، ويقرر القاعدة، ويجلب الألفاظ من هنا وهناك، ويضعها كيفما اتفق، فهذه «الأصول» التي «أكذب» فيها «ماني»، والعقل الذي يهوى واحداً «مباعداً أو مدانياً»، وهكذا.. فكل شعر الرسالة - إلا قليلاً - على هذا النحو، مع أن فيها سبعمائة وستة وتسعين بيتاً. فهل شعر «ابن حزم» كله من هذا السبيل؟

5 - جيد شعره:

قد كنت أسيء الظن بشعر «ابن حزم» حتى وقعت على هذه القصيدة التي أراها أجود ما وصل إلينا من شعره. ولا توجد كاملة إلا في المخطوط الذي أشرت إليه، وهي فيه من تسعة وخمسين بيتاً، وأورد منها «الحميدي» ثمانية أبيات(31)، و«ابن بسام» أحد عشر بيتاً(32)، وفيها يفخر «ابن حزم» بعلمه، و«يذكر أصناف ما علم» وقد خاطب بها «أبا المطرف عبدالرحمن بن أحمد بن بشر»، «قاضي الجماعة بقرطبة»(33) وأنا أوردها تاركاً من أبياتها ما لم يتضح لي وجهه، وما تستغني القصيدة عنه:

أخ لي مشكور المساعي، وسيد ... تسرُّ بواديه إذا خانك الصحْبُ
يطالع في سبْل البلاغة منهبي ... وهل يستوي منها إلى الحزْن والسُّهبُ
وكيف أنا فيها إذا ما تشعبت ... وضاق على طلابها المنهج الرحْبُ
فيا أيها القاضي المبجّل، والذي ... مواردُه منها سرى البارد العذبُ
أعيذك أن ترتاب في أنني الذي ... أتى سابقاً والكل ينجرُّ أو يحبو
ومثلي إذا جدّ الرجال، وأتعبوا ... نفوسهمُ سعياً: وكدّهم الخطبُ
تقدم مسبقاً ثانياً من عنانه ... وغادر من جاراه في رهجه يكبو
أمثلك يعشو عن مكاني ويمتري ... بأني من أفلاك ذا الأدب القطب
أيخفى عليك البدر ليلة، تمه ... ولم تستتر عنك النيازك والشهب
وحاشاي أن يمتد زهوٌ لمنطقي ... وأن يستفز الحلمَ في قولي العُجْبُ
ولكنّ لي في يوسف خيرَ أسوة ... وليس على من بالنبي أتسَى ذنب
يقول - وقال الحق والصدق - إنني ... حفيظ عليم. ما على صادق عتب
وما عزني - والحمد لله - مطلب ... من العلم مما أتقن العُجْم والعُرْب
حليفي، ومحيي همتي ومنيرها، ... ورافع ذكرى حيثما اتصل الركب
وإني من خمس وعشرين حجة ... أروح وأغدو وهو صارمي العضب
وخطتي العليا التي لست أتقي ... حياتي منها العذل ما رتع الضب

ومال عميم لست أخشى نفاده بإنفاقه، لا بل يزيد وينصبُ
فإن شئت في علم الديانة تلقني نقاباً له، لم يخف عني له نقب
وأما أفانين الحديث فإنني أنا بحرها الطامي، وينبوعها السكب
وقيدت من فتيا ذوي الفقه ضابطاً لحفظي ما طالت به قبلنا الحُقْبُ
وإن لاذ طلاب الكلام بجانبي فإني ساقيهم وكلهم شَرْب
وعلمي بما في سر خصمي كعلمه، فما غاب عني منه سهل ولا صعب
وإن تذكر الأشعار لم يك خارجاً أما في جرير في الرهان ولا كعب
وما ضر شعري (أنني ذو حداثة) ولم تحظ بي علماً تميم ولا كلب
وحسبك بي في ذي الأعاريض مقنعاً إذا عدت الأوتاد والشطر والضرب
وإما تسائل باللغات ونحوها فما صارمي منها إذا عددت ينبو
وإن شئت أخبار الدهور فإنني أنا جامع التاريخ مذ نبت الهضب
فما غاب عني أمر ملك (مشيّد) ولا شذ عني أمر سلم ولا حربُ
سواء علمي ذكرى قريب ونازح ومن حملت أرض من ضمه التربُ
وإن تذكر الأنساب كنت نقيبها ولم يخف عن ذكراي حي ولا شعب
يسافر علمي حيث سافرت ظاعناً ويصحبني حيث استقلت بي الركب
محلته صدري، ومسكن عمره بحيث التقى مني الترائب والترب
أنا الشمس في جو العلوم منيرة ولكن عيبي أن مطلعي الغرب
ولو أنني من جانب الشرق طالع لجدّ على ما ضاع من ذكرى النهب
ولي نحو أكناف العراق صبابة ولا غرو أن يستوحش الكلف الصبُّ
فإن يُنْزِل الرحمنُ رحلي بينهم فحينئذ يبدو التأسف والكرب
فكم قائل أغفلته وهو حاضر وأطلب ما عنه تجيء به الكتب
هنالك يدري أن للبعد قصة وأن كساء العلم آفته القرب
فواعجبا من غاب عنهم تشوّقوا له، ودنوُّ المرء من دارهم ذنب
وإن مكاناً ضاق عني لضيّق على أنه فَيْحٌ مذاهبه سُهب
وإن رجالاً ضيعوني لضيَّع وإن زماناً لم أنل خصبه سغب

ولو أنني خاطبت في الناس جاهلاً ... لقيل دعاوٍ لا يقوم لها طنب
ولكنني خاطبت أعلم من مشى ... ومن كل علم فهو فيه لنا حسبُ
يصدقني في وصفه كل سامع ... يقيناً ولا يأبى لسان ولا قلب(34)

ومن جيد شعره أيضاً هذه القصيدة:

بلغت من لذة الدنيا ذرى أربي ... من لذة العيش والسلطان والنشب
فأذهبت دول الأيام منزلتي ... وزاد فقدي للذات في كربي
وكان مالي لهذا كله تبعاً ... بل صار عوناً لأعدائي على طلبي
لكن رجعت وقد جد الزمان إلى ... كنز من العلم والأخلاق والأدب
فأعجز الدهر أن يودي بواحدة ... منها، وأقصر عني واهي السبب
لا أختشي تضعَ الأيام منزلتي ... : مدى الزمان وعندي أغلب الطلب
لا يستطيعون عزلي عن ولايتها ... إذ كل وال لهم بالعزل في العقب
هذا بلا كلفة مني ولا حرس ... ولا عديد ولا إنفاق مكتسب
وكل من كان في دنياي يصحبني ... ناديته حين خانتني فلم يجب
كلام من جرب الأمرين واتضحت ... له المذاهب من جد ومن لعب
وأن منزلتي في العلم منزلة ... في الملك حظ كحظ الصادق النسب
مازلت أذخره دهري وأنفقه ... دأباً كمثل اللجين المحض والذهب
لو استطعت منحت الناس كلهم ... ما قد تجمع في حفظي وفي كتبي
أأبذل المال يُفنى البذلُ حاصلَه ... ولست أبذل ما ينمى على النهب؟!
وكيف أستر مُعلى رُتبتي أبداً ... وما يخلّد ذكرى آخر الحقب؟!
أنيس روحي إذا ما الدهر أوحشني ... ونور عقلي وجالي غمة النكب
من فكرتي لي عين لا تغيض ومن ... ماضي لساني ما يمضي مُضِي الشهب
سائل بأي علوم العالمين تجدْ ... عندي ينابيع ذاك العلم من كتبي
فإن أضفتُ إلى ذا الحظ من عملي ... شيئاً أفوز به في يوم منقلب
فقد حصلت على الآمال أجمعها ... وخاب من في سوى ذا كان ذا تعب(35)

وقال أيضاً:

لم أشك صَداً ولم أذعر لهجران ... ولا شعرت مدى دهر بسلوان
أسماء لم أدر معناها، ولا خطرت ... يوماً عليّ، ولا جالت بميداني
لكنما دائي الأدوى الذي عصفت ... عليّ أرواحه قدْماً فأعياني
تفرقٌ لم تزل تسري طوارقه ... إلى مجامع أحبابي وخلاني
عجبت مني إذ أشكو توحشه ... وأسفح الدمع سحّاً غير ضنّان
ومهجتي عنده، والقلب مسكنه ... هذا وجدك عيني الحاضر الداني
وشخصه ماثل في ناظري أبداً ... وفي ضميري إذا ما نمن أجفاني
أدعوه دعوة مرتاح لرؤيته ... حسبَ ارتياحي له إذ كان يلقاني
قد كان فيك فؤادي حاسداً بصري ... فالآن يحسد فيك القلبَ عينان[36]

6 - القيمة الفنية

فأنت ترى صحة المعنى، ومتانة اللغة، ومناسبة الصورة، والتحام النظم، وحركة النفس، لكن هذه الأمور نفتقدها في أغلب شعر «ابن حزم»، ودونك ما أشرت إليه من مصادر شعره، فلن تحصل على شيء ذي بال، وشعر العلماء له سمعة سيئة في النقد الأدبي؛ ولذلك يمكن بهذا القدر القليل من شعره الجيد أن نجري مع الشيخ «أبي زهرة» في وصف «ابن حزم» بأنه «أديب الفقهاء»[37].

و«ابن حزم» كان على علم بالشعر، فهو يقول: «.. فقد علم من داخلنا أو بلغه أمرنا كيف توسُّعنا في رواية الأشعار، وكيف تمكُّننا من الإشراف على معانيها وكيف وقوفنا على أفانين الشعر ومحاسنه، ومعانيه وأقسامه، وكيف قوتنا على صناعته، وكيف تأتي مقصده ومقطوعه لنا، وكيف سهولة نظمه علينا في الإطالة فيه

والتقصير»[38] ولكن التوسع في الرواية وحده لا يكفي، وكثرة النظم وسهولته لا تكفيان أيضاً، وإنما الأمر - فوق ذلك - عناية وتخصص، كما قال ابن سلام (232): «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كسائر أصناف العلم والصناعات»، وهو - مع ذلك - طول دربه، وكثرة مدارسه «وإن كثرة المدارسة لتُعدى على العلم به»[39]. وقد كان لابن حزم في الفقه، والحديث، والأصول، وعلومه الأخرى الكثيرة شاغل أيّ شاغل عن طول الممارسة، وكثرة المدارسة. والله أعلم.

الهوامش

1) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، 1960م، ط 1، ص 315.

2) السابق، ص 338.

3) أبو عبدالله بن محمد بن أبي نصر الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م، ص 309.

4) هذا البيت غير مستقيم عروضياً.

5) ابن حزم، رسائل ابن حزم المجموعة الأولى، نشر إحسان عباس، مكتبة الخانجي، مصر، لا تاريخ له، ص 145.

6) الحميدي، جذوة المقتبس، سبق ذكره، ص 309 وما بعدها.

7) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1358هـ، 1939م، القسم الأول، ج 1، ص 138، 145، 282.

8) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار المأمون، لا تاريخ لها، ج 12، ص 246.

9) عبدالواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، نشر محمد العريان وآخر، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1368هـ، 1949م، ط 1، ص 49.

10) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، نشر إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1970م، ج 3، ص 327.

11) تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، نشر محمود الطناحي وآخر، الحلبي، القاهرة، 1384هـ، 1915م، ط 1، ج 3، ص 214.

12) ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1966م، ط 1، ج 11، ص 247.

13) أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، نشر محمد محيي الدين عبدالحميد، السعادة، القاهرة، 1367هـ، 1949م، ط 1، ج 2، ص 287، 289.

14) سعيد الأفغاني: ابن حزم الأندلسي ورسالته في المفاضلة بين الصحابة، المطبعة الهاشمية، دمشق، 1359هـ، 1940م، ص 94.

15) المقري، نفح الطيب، سبق ذكره، ج 2، ص 284.

16) السابق، ج 2، ص 288.

17) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، بيروت، 1397هـ، 1977م، انظر ص 289 مثلاً.

18) المراكشي، المعجب، سبق ذكره، ص 49.

19) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، نشر حسن الصيرفي، مطبعة حجازي، القاهرة، 1369هـ، 1950م، انظر مثلاً ص 67.

20) السابق، انظر مثلاً ص 1.

21) السابق، انظر مثلاً ص 68.

22) السابق، انظر مثلاً ص 29.

23) ابن حزم، رسائل ابن حزم، سبق ذكره، ص 65.

24) انظر في الطرق مثلاً ص 62.

25) ابن القيم، روضة المحبين، سبق ذكره، ص 130.

26) محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه ، مطبعة مخيمر، لا تاريخ له، ط 2، ص 167.

27) الطوق، سبق ذكره، ص 6 وما بعدها.

28) رسائل ابن حزم، سبق ذكره، ص 138 وما بعدها.

29) الطوق، سبق ذكره، ص 6.

30) السابق، ص 26.

31) الحميدي، جذوة المقتبس، سبق ذكره، ص 309.

32) ابن بسام، الذخيرة، سبق ذكره، ص 138.

33) الحميدي، الجذوة، سبق ذكره، ص 309.

34) ديوان ابن حزم، مخطوط بقسم المخطوطات بالمكتبة المركزية بجامعة قاريونس، الورقة 32.

35) السابق، الورقة 69.

36) السابق، الورقة 70.

37) محمد أبو زهرة، ابن حزم، سبق ذكره، ص 4.

38) رسائل ابن حزم، سبق ذكره، ص 67.

39) محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، 1952م، ص 6، 8.

المصادر والمراجع

1) الأفغاني (سعيد)، ابن حزم الأندلسي ورسالته في المفاضلة بين الصحابة، المطبعة الهاشمية، دمشق، 1359هـ، 1940م.

2) ابن بسام (أبو الحسن الشنتريني)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1358هـ، 1939م.

3) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد)، ديوان ابن حزم، مخطوط بالمكتبة المركزية بجامعة قاريونس.

4) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد)، رسائل ابن حزم المجموعة الأولى، نشر إحسان عباس، مكتبة الخانجي، مصر، لا تاريخ له.

5) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد)، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، نشر حسن الصيرفي، مطبعة حجازي، القاهرة، 1369هـ، 1950م.

6) الحميدي (أبو عبدالله محمد بن أبي نصر)، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م.

7) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، نشر إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1970م.

8) أبو زهرة (محمد)، ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه، مطبعة مخيمر، لا تاريخ له، ط 2.

9) السبكي (أبو نصر عبدالوهاب بن علي)، طبقات الشافعية الكبرى، نشر محود الطناجي وآخر، الحلبي، القاهرة، 1368هـ، 1949م، ط 1.

10) ابن سلام (محمد الجمحي)، طبقات فحول الشعراء، نشر محمود محمد شاكر، دار المعارف، 1952م.

11) عباس (إحسان)، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، 1960م، ط 1.

12) ابن القيم (شمس الدين محمد بن أبي بكر)، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، بيروت، 1397هـ، 1977م.

13) ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1966م، ط 1.

14) المراكشي (عبدالواحد)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، نشر محمد سعيد العريان وآخر، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1368هـ، 1949م، ط 1.

15) المقرى (أحمد بن محمد التلمساني)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، نشر محمد محيي الدين عبدالحميد، السعادة، القاهرة، 1367هـ، 1949م، ط 1.

16) ياقوت (الحموي) معجم الأدباء، دار المأمون، لا تاريخ له.



كتاب الهمز
لأبي زيد سعيد بن
أوس الأنصاري

حنا حداد

مدخل:

لم يعرف المشتغلون بالدراسات اللغوية في العصر الحديث، كتاب «الهمز» لأبي زيد الأنصاري معرفةً وافيةً، إلا بعد أن قام الأب لويس شيخو اليسوعي (1859-1927م) بنشْره في مجلة «المشرق» التي أنشأها، ضمن أربعة أعداد متوالية من أعداد المجلد الثالث عشر الصادر سنة 1910م. وقد شَغَل الكتاب بأقسامه الأربعة الصفحات من 695-915 من هذا المجلد. ثم قام اليسوعي سنة 1911م بطباعة الكتاب وحده، مضيفاً إليه فهارس الألفاظ التي تضمّنها، مرتبةً على حروف المعجم.

ولما عَزَّتْ نُسخ هذا الكتاب، وأصبح من غير الميسور الحصول على أي منها، نَهَدَ الدكتور خليل العطية - بعد مرور قرن من الزمان تقريباً - لإعادة تحقيق هذا الكتاب ونشره معتمداً على النسخة الخطية نفسها التي كانت أساس النشرة الأولى، والتي تحتفظ بها اليوم دار صدام للمخطوطات في بغداد ضمن مقتنيات أنستاس ماري الكرملي تحت الرقم (1400).

وقد جاء عمل الدكتور العطية في هذا الكتاب من جزأين:

الأول:وخصَّص القسم الأول منه للتعريف بأبي زيد الأنصاري فتحدثَ عن الرجل ونشأته وشيوخِه وتلاميذه وآثارِه العلمية. وخصَّص القسم الثاني، للَحديث عن الهمزة وتراث الهمْزِ في العربية، ثم عن كتاب الهمز لأبي زيد ومنهجه في تأليفه، ووصْفِ النسخة الخطية التي اعتمد عليها، والأسباب التي دَعَتْهُ إلى إعادة تحقيق الكتاب مع نقْدٍ لنشْرَةِ اليسوعي وجريدةٍ بمواطن الخلل التي جاءت في تلك النشرة.

الثاني: وخصصه لنص كتاب «الهمز» محققاً.

وحين دفع الدكتور العطية عمله للنشر، رُؤي أن يُطْبَع الجزء الأول منه - وهو الدراسة - على أن يتلوه الجزء الثاني - وهو النص المحقق - بعد حين.

وهكذا، نُشرَ الجزء الأول من عمله ضمن سلسلة «لغويون بصريون» ثم حَالَتْ حوائلُ دونَ أن يظهرَ الجزء الثاني، فبقي الكتاب مخطوطاً.

وعاد المشتغلون بالدرس اللغوي يبحثون ثانيةً عن نُسَخٍ من نشرة اليسوعي فلا يجدونها، ويلتمسون أجزاءه في أعداد المشرق فَتَعِزّ عليهم.

لهذا، رأيت أن أتابع ما بدأه الدكتور العطية، وأن أكمل عمله بنشر نص الكتاب محققاً، مُقَدِّراً له جهده الذي بذله في دراسة الكتاب والتقديم له، مستفيداً من هذه الدراسة - فيما

يتعلق بالجانب النظري من عملي هذا - بالقدر الذي تسمح به تقاليد الاتكاء على أعمال الآخرين والإفادة من جهودهم الرائدة.

والله الموفق

التعريف بأبي زيد الأنصاري

- اسمه ولقبه وكنيته.
- مولده ووفاته.
- شيوخه وتلاميذه.
- مصنفاته.

هو أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت بن قيس الأنصاري الخزرجي، كان راوياً للحديث ثبتاً، عالماً بالنحو واللغة والشعر، كثير النقل عن الأعراب الفصحاء والرواية عنهم. ولد - على الأرجح - في البصرة سنة 120هـ[1] وتوفي ودفن فيها سنة 215هـ[2]. وله من العمر خمسة وتسعون عاماً.

عاش أبو زيد حياة علمية حافلة، وعاصر عدداً من أعلام العربية وشيوخها، وقد كان موضع تقدير واحترام بالغين تظهرهما شهادة أساطين العربية وآراؤهم فيه. فالأصمعي يكبّ على رأسه ويقول[3]: «هذا عالمنا ومعلمنا منذ عشرين سنة». والأخفش يقول[4]: «أبو زيد أعلم من أبي عمرو». ويصفه المبرد بقوله[5]: «كان أبو زيد عالماً بالنحو».

وهو عند ابن الأنباري[6]: ثقة. وعند السيرافي[7]: «كثير السماع من العرب. ثقة، مقبول الرواية». وعند أبي الطيب اللغوي[8]: «احفظ الناس للغة بعد أبي مالك وأوسعهم رواية وأكثرهم أخذاً عن البادية».

وهو عند أبي الجزري[9]: «من أعيان أهل النحو واللغة والشعر ونبلائهم» وهو على غير هذه من الصفات التي تدل على تقديرهم للرجل، وعلو منزلته عندهم.

وتفيد مظان ترجمة أبي زيد والتعريف به، أنه تلقى علومه على كوكبة من القرآء ورواة الحديث وسدنة اللغة كعمرو بن عبيد وأبي عمرو بن العلاء وشعبة بن الحجاج ويونس بن حبيب وعيسى بن عمر والأخفش، وأنه قرأ الشعر ودواوين الشعراء على المفضّل الضبّي وجالس من الأعراب الثقات ابن كركرة وأبا المهدي وأبا البيداء الرياحي وأبا خيرة النهشلي وأبا الدقيش الأعرابي وسمع منهم الغريب ونوادر اللغة وأثبتها في مصنفاته.

أما تلاميذ أبي زيد، فقد لازمه عدد كبير منهم، فأخذ بعضهم عنه القراءة ورواية الحديث. وأخذ بعضهم الآخر الشعر، وغيرهم اللغة والنحو. وكانت مجالسه قبلة للطلاب والمريدين، يجدون فيه ضالتهم التي ينشدون في مختلف صنوف العلم والمعرفة. وقد وضع الدكتور خليل العطية[10] قائمة بأسماء ستة وعشرين طالباً منهم. صاروا من بعد صوىً في علوم كثيرة. وسوف نذكر من هؤلاء الطلاب أبرزهم وأكثرهم شهرة.

(1) سيبويه. ولم تذكر المصادر التي أحال إليها الدكتور

العطية ما ينص صراحة على تتلمذه على أبي زيد. ولنا في هذا التتلمذ رأي سنذكره فيما بعد.

(2) خلف الأحر البصري وهو غير خلف الأحمر الكوفي الذي اشتهر بوضع الشعر ونحله. وقد خلط الناس بينهما. قال أبو الطيب اللغوي[11]: «ويحكون المسألة عن الأحمر فلا يدرون أهو الأحمر البصري أو الأحمر الكوفي» ومن أسباب هذا الخلط أن يذكر في الكتب «الأحمر» غير مسمى ولا منسوب، فيخال القارئ أن هذا الأحمر هو خلف بن حيان البصري لأنه أشهر، وهو في الواقع علي بن المبارك الأحمر تلميذ الكسائي[12].

(3) أبو نواس الشاعر المشهور. «وقد لازم أبا زيد وكتب عنه الغريب»[13].

(4) أبو عبيد القاسم بن سلام. «روى عن أبي زيد وأخذ الأدب عنه»[14].

(5) أبو عمر الجرمي، «أخذ اللغة عن أبي زيد، وبرع فيها»[15].

(6) أبو عثمان المازني، «حدث عن أبي زيد وروى اللغة عنه»[16].

(7) أبو عثمان الجاحظ، «سمع من أبي زيد الأنصاري»[17].

(8) أبو حاتم السجستاني، «أخذ عن أبي زيد وكان كثير الرواية عنه»[18].

مصنفاته:

ترك أبو زيد الأنصاري ثروة من المصنفات التي تشهد بعلمه الغزير وثقافته الواسعة. ولكن الأيام أتت على معظم هذه المصنفات فلم يصل إلينا منها إلا القليل. وقد سمّى الدكتور خليل العطيّة خمسين عنواناً من عنوانات كتب أبي زيد ومصنفاته وأثْبتها مع التعليق على ما نشر منها(19).

ولما كان الهدف من تسمية مصنفات العلماء، هو الاطلاع عليها والإفادة منها، فإننا سنكتفي هنا بذكر ما وصل إلينا من مصنفات أبي زيد، تاركين لمن أراد معرفة أسماء هذه المصنفات كلها الرجوع إليها في كتاب الدكتور العطية حيث ذكرت ثمة.

1 - الأمثال. وقد نشر الدكتور خليل العطية قسماً منه بعنوان «المختار من كتاب الأمثال» في مجلة المورد العراقية، العدد الثاني من المجلد الخامس عشر سنة 1986م عن نسخة خطية بقلم العلامة عبدالقادر البغدادي صاحب «خزانة الأدب».

2 - تحقيق الهمز. ويغلب عليّ الظن أن هذا الاسم عنوان فرعي من كتاب كبير لأبي زيد باسم «الهمز: تخفيفه وتحقيقه وتحويله وحذفه» ومن هذا الكتاب نقول طويلة في جمهرة اللغة لابن دريد في باب «النوادر في الهمز (ص 1086 - 1106). وتهذيب اللغة للأزهري (687/15 - 692) وأماكن أخرى غيرهما.

3 - اللبأ واللبن. وقد نشره أوغست هفنر ولويس شيخو في كتاب: «البلغة في شذور اللغة» في بيروت سنة 1914م عن نسخة خطية ضمن مجموع يحوي كتب الدارات والنبات والشجر والشاء للأصمعي وكتاب المداخل لأبي عمر الزاهد المعروف بـ «غلام ثعلب» وكتاب البئر لأبي الأعرابي وكتاب الأشربة لابن قتيبة وكتاب المتشابه للثعالبي.

4 - مسائية. وقد نشره سعيد الخوري الشرتوني مع كتاب «النوادر» في مجلد واحد في بيروت سنة 1894م وعلق عليه قائلاً: هذا الكتاب من الناس من يضيفه إلى كتاب النوادر ومنهم من يفرده منه.

5 - المطر. وقد نشره أول مرة المستشرق الأمريكي غوتيل (Gottheil) في مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية سنة 1895م. ثم نشره ثانية لويس شيخو في كتاب «البلغة في شذور اللغة» عن نسخة خطية تحتفظ به المكتبة الوطنية في باريس تحت الرقم 4231/1.

6 - النبات والشجر. ويسمى أيضاً «الشجر والكلأ» وقد نشر «الشجر والكلأ» بعناية صموئيل ناغلبرغ عن مخطوطة برلين (7051) في كرخين وعزاه لابن خالويه[20].

7 - النوادر في اللغة ونشره سعيد الخودي الشرتوني مع كتاب «مسائية» في مجلد واحد في بيروت سنة 1894م. ثم أعادت نشره مصوراً دار الكتاب العربي في بيروت سنة

1967م وثانياً سنة 1970م وأخيراً صدر الكتاب بتحقيق الدكتور محمد عبدالقادر أحمد عن مطابع دار الشروق في بيروت سنة 1981م.

8 - الهمز، وهو الكتاب الذي ننشره اليوم.

وفيما يلي أسماء بعض مصنفات أبي زيد المفقودة ونماذج مما نقل منها:

1 - الإبل: ومنه نقل في الصحاح «عمثل» 1776/5، «دله» 2231/6.

2 - الأمثال: ومنه نقل في اللسان «غرر» 317/6.

3 - حيلة ومحالة: ومنه نقل في اللسان «دهده» 382/17.

4 - خَبْأَة: وكان من مصادر الصاغاني في تأليف كتابه: العباب الزاخر. فقد قال عند حديثه عن «خبأ»: وسمّى أبو زيد سعيد بن أوس كتاباً من كتبه «كتاب خبأة» لافتتاحه إياه بذكر الخبأة بمعنى البنت، واستشهاده عليها بهذا المثل: خبأة خير من يفعة سوء.

5 - الغرائب: ومنه نقل في اللسان «زنك» 322/12. وقد يكون هو كتاب «الغرائز» الآتي ذكره.

6 - الغرائز: ومنه نقل في كتاب البارع ص 444، 649.

7 - الغنم: ومنه نقل في اللسان «جها» 15/18.

8 - اللغات: ومنه نقل في جمهرة اللغة 472/3 والبارع ص 444.

9 - المصادر: ومنه نقل في سر صناعة الإعراب 183/1 والمصنف 197/2 وخزانة الأدب 483/1.

مصادر ترجمة أبي زيد والتعريف به:

يرى الباحث أحياناً أن كثيراً من الأخبار المتعلقة بالشخص المراد التعريف به ليس لها أهمية غيرها من الأخبار فيختزلها أو يهملها لأنه غير مطالب بإيراد كل ما يقف عليه ورصد كل ما يتعلق بالشخص موضع التعريف.

وقد يكون الباحث محقاً في هذا رغم ما ينطوي عليه هذا المنهج من القسرية. فما يراه إنسان معين شيئاً ذا قيمة فيلهث وراءه ويجهد نفسه من أجله قد لا يكون كذلك في نظر إنسان آخر. فاهتمامات الناس متباينة ونظراتهم إلى الأمور متفاوتة. ولهذا فإننا نضع بين يدي القارئ ثبتاً بأهم المصادر والمراجع التي ترجمت لأبي زيد أو عرفت به أو سردت طرفاً من أخباره وما يتعلق به فقد يكون فيما أهملنا ذكره والحديث عنه شيء هام في نظر غيرنا، وأمر يستحق الالتفات إليه في تقدير سوانا.

وفيما يلي قائمة بأسماء عدد من المصادر والمراجع التي ترجمت للرجل أو عرَّفت به مرتبة على وفق تاريخ وفيات أصحابها:

- المعارف لابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ) ص 545.
- مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي (ت 351هـ) ص 73 - 77.

- أخبار النحويين البصريين لأبي سعيد السيرافي (ت 368هـ) ص 68 - 72.
- تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (ت 370هـ) 12/1.
- طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر الزبيدي (ت 379هـ) ص 165 - 166.
- الفهرست لابن النديم (ت 385هـ) ص 60.
- جمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) ص 373.
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت 463هـ) 77/9.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري (ت 577هـ) ص 125 - 129.
- معجم الأدباء لياقوت الحموي (ت 626هـ) 238/4 - 240. = إرشاد الأريب.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة لابن القفطي (ت 646هـ) 30/2 - 35.
- نور القبس المختصر من المقتبس لليغموري (ت 673هـ) ص 104 - 108.
- وفيات الأعيان لابن خلكان (ت 681هـ) 378/2 - 380.
- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين لعبدالباقي اليماني (ت 743هـ) ص 128.
- سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين الذهبي (ت 748هـ) 494/9 - 496.

- البلغة في تاريخ أئمة اللغة للفيروزابادي (ت 817هـ) ص 84 - 85.
- غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري (ت 833هـ) 305/1.
- بغية الوعاة للسيوطي (ت 911هـ) 582/1 - 583.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي (ت 1089هـ) 34/2 - 35.

كما يجد القارئ تعريفاً وافياً وترجمة شاملة لابن زيد الأنصاري في كل من:

- تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، 145/2 - 147.
- الأعلام لخير الدين الزركلي، 144/3.
- أبو زيد الأنصاري ونوادر اللغة الدكتور محمد عبدالقادر أحمد.
- أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز للدكتور خليل إبراهيم العطية.
- أبو زيد الأنصاري وأثره في دراسة اللغة لإبراهيم يوسف السيد.

أبو زيد الأنصاري وسيبويه:

لم يصرح من الذين ترجموا للرجلين أو عرفوا بهما، أن سيبويه تلقى العلم على أبي زيد الأنصاري أو أخذ عنه، إلا أبو الطيب اللغوي الذي قال[21]: «وقد أخذ عن أبي زيد اللغة

أكابر الناس، منهم سيبويه وحسبك». وابن الأنباري الذي قال في كتابه الإنصاف[22]: «وكان أبو زيد الأنصاري من الثقات الأثبات في نقل اللغة وهو من مشايخ سيبويه، وكان سيبويه إذا قال: «سمعت الثقة» يريد أبا زيد الأنصاري» ولم يأت ابن الأنباري على ذكر هذا التتلمذ في كتابه «نزهة الألباء» الذي وضعه في تراجم اللغة والنحاة والتعريف بهم. أما غيرهما من كتاب التراجم فقد أجمعوا على القول إن سيبويه تلقى علومه وأخذ النحو عن الخليل بن أحمد وعيسى بن عمر الثقفي ويونس بن حبيب وغيرهم واللغة عن أبي الخطاب الأخفش وغيره. فحشروا أبا زيد تحت قولهم: «وغيره» أو «غيرهم».

ولا نظن أن أبا زيد كان حينذاك ممن ينضوون تحت هذا التعميم الذي ينم عن خمول الذكر وضآلة المكانة. كما لا نظن أن حظ أبي زيد من معرفة الناس به وشيوع ذكره كانا إذ ذاك أقل من حظ الخليل ويونس وعيسى بن عمر والأخفش وهارون، ولا أن مكانته العلمية كانت دونهم، حتى لا يذكر اسمه صريحاً بين من تتلمذ عليهم سيبويه، وكانوا مصدر علمه وثقافته.

وقد يسأل سائل، كيف إذن عُرف أبو زيد الأنصاري عند الدارسين شيخاً من شيوخ سيبويه، ومصدراً من مصادر علمه التي اتكأ عليها في تأليف كتابه؟

يقول علي النجدي ناصف[23]: «والرابع - من شيوخ سيبويه - أبو زيد. ولم أر سيبويه في الكتاب يروي عنه». ومع هذا، فقد اعتمد ناصف على ما أثر عن أبي سعيد

السيرافي من قوله[24]: وذكر أبو زيد النحوي اللغوي كالمفتخر بذلك بعد موت سيبويه، قال: كل ما قال سيبويه: «وأخبرني الثقة فأنا أخبرته».

ويعلق ناصف على هذا الخبر بقوله[25]: «وهو كلام يدل على أن السيرافي يشك في صحة هذه الدعوى لأنه يحمله تبعتها ويردها فيه إلى ما يشبه الفخر بها، ولكن بعد موت سيبويه حين تقطّع ما بينه وبين الأحياء فما يستطيع إنكاراً ولا إقراراً. ثم يتابع قائلاً[26]: «وأرى برغم ذلك أن أبا زيد حقيق بالتصديق فقد قال سيبويه في الكتاب: وأخبرني الثقة أو ما يشببها غير مرة وادّعى أبو زيد أنه المعني بها ولم يذكر الرواة أن أحداً نازعه إياها».

ونقول: إن الخبر الذي ذكره السيرافي (ت 368هـ) واتكأ عليه ناصف فيما ذهب إليه، مسبوق بقول ابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ) قبل ذلك بنحو قرن من الزمان. فقد قال ابن قتيبة[27]: حدثني أبو حاتم قال: حدثني أبو زيد، قال: كان سيبويه غلاماً يأتي مجلسي وله ذؤابتان. قال: وإذا سمعته يقول: «حدثني من أثق بعربيته فإنما يريدني». ولا شك أن السيرافي كان قد وقف على هذه المقولة، فساقها في كتابه بعد أن أسقط إسنادها حتى جاءت على شكل يوحي بأنه مصدرها الأول.

وقد حمل كتاب سيبويه الذي بين أيدينا اليوم، ذكراً صريحاً لأبي زيد وهو ذكر لم يقف عليه ناصف في طبعة بولاق التي اعتمد عليها في تأليف كتابه.

إذ جاء اسم أبي زيد في موضعين من الكتاب:

الأول: في باب «الإضافة إلي الجمع»، فقد جاء فيه[28]: «وقال أبو زيد: النسبة إلى محاسن محاسني لأنه لا واحد له فصار بمنزلة نفر».

والثاني: في باب «عدة ما يكون عليه الكلم». فقد جاء فيه[29]: قال أبو عمرو (كذا): سمعت أبا زيد يقول: رميت عن القوس، وناس يقولون: رميت عليها، وأنشد:

أرمي عليها وهي فَرْعٌ أجْمَعُ ... وهي ثلاثُ أذْرُعٍ واصْبَعُ

وهذا الذي ذكر في كتاب سيبويه مطعون فيه ومدفوع من وجوه:

الأول: إنّ (أبو عمرو) هذا هو (أبو عمر) صالح بن إسحق الجرمي تلميذ أبي زيد ولكن تحريفاً وقع في كنية الرجل لم يلتفت إليه محقق الكتاب فأثبته على حاله.

الثاني: إن طبعة بولاق من كتاب سيبويه جاءت خالية من هذين النصين مما يؤكد أنهما من الزيادات التي أضيفت إلى الكتاب فيما بعد. فضلاً عن خلو بعض النسخ التي اعتمد عليها هارون في تحقيق الكتاب منهما، كما صرح هو نفسه بذلك[30].

الثالث: إن الأعلم الشنتمري قد ساق الشاهد الشعري الذي تضمّنه النص الثاني، على أنه مما أنشده الجرمي في الباب[31].

وتأسيساً على ما سبق فإننا نحتمل ما يلي:

أولاً: إن سيبويه لم يتتلمذ على أبي زيد الأنصاري، وإنه لم يأخذ عنه شيئاً. إنْ في اللغة وإنْ في غيرها. وإنّ ادعاء أبي زيد وما نسب إليه فيما ذكره ابن قتيبة والسيرافي من قوله: كل ما قال سيبويه: وأخبرني الثقة «فأنا أخبرته» أو «فإنّما يعنيني» أو «فإنّما يريدني» ليس إلا نوعاً من الافتخار والمباهاة - كما يقول ناصف - ولكن بعد موت سيبويه حين تقطع ما بينه وبين الأحياء فما يستطيع إنكاراً ولا إقراراً.

ثانياً: إنّ سيبويه قد تتلمذ حقاً على أبي زيد الأنصاري ونقل عنه ولكنه لم يصرح باسمه أسوة بغيره من الأعلام الذين أفاد منهم كالخليل ويونس وعيسى بن عمر والأخفش وهارون بن موسى، لعقوق منه أو لأمر في نفسه.

وتجدر الإشارة هنا، إلى الصيغ المدحيّة: «وحدثني من أثق بعربيته» أو «وسمعت الثقة» أو «وأخبرني الثقة» ليست هي وحدها التي ذكرت في الكتاب، فقد تضمن الكتاب صيغاً أخرى ذات معان مدحية متقاربة. كما أن الصيغ لا تعني إنساناً بعينه. إذ ربما عنى بها سيبويه أيّ أعرابي اطمأن إلى فصاحة لسانه أو سلامة لغته. فسمع منه ونقل عنه. كما تظهره النماذج التالية:

- وسمعت من أثق به من العرب يقول[32]:
- وسمعنا الثقة من العرب يقول[33]:
- وسمعنا ذلك ممن يوثق به من العرب[34]:

● وسمعنا بعض من يوثق بعربيته يقول[35]:

وغير ذلك من عشرات الصيغ المدحية التي لم يخلصها سيبويه لإنسان بعينه. ولم يقصد بها شخصاً بذاته. أما ما يمكن أن يكون خاصاً بإنسان معين أو شخص بذاته. ويكون المقصود به أبا زيد الأنصاري - كما قيل - فقول سيبويه في مواضع قليلة جداً من كتابه:

● وزعم من نثق به أن سمع رؤبة يقول[36]:

● وحدثني من نثق به أنه سمع من الأعراب من يقول[37]:

● وحدثني من لا أتهم عن رجل من أهم المدينة موثوق به[38]:

● أنشدنا من نثق به، وزعم أنه جاهلي[39]:

● وزعم من يوثق به أنه سمع من العرب[40]:

والذي نرجحه، أن سيبويه قد حضر بعض دروس أبي زيد عندما كان غلاماً يطلب العلم ويتنقل بين حلقات العلماء. وقد صرح أبو زيد بذلك في قوله: «كان سيبويه غلاماً يأتي مجلسي وله ذؤابتان»[41] ولكنه لم يلازمه ملازمة التلميذ لأستاذه، ولم يرتبط به ارتباطه بالخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وعيسى بن عمر وغيرهم من الأساتذة والشيوخ. وقد يكون سيبويه قابس أبا زيد مرة أو مراراً في بعض قضايا اللغة أو ناقشه فيها، ولكن هذا لم يتم - في اعتقادنا - في حلقات درس منظمة وبين أستاذ وتلميذه، ولكنه تمّ عرضاً بين رجلين مهتمين باللغة، ومصادفة بين اثنين يشغلهما هَمٌّ واحد.

والذي يؤكد ما نذهب إليه، أن سيبويه كان قد بلغه عن

أبي زيد جواز أن يقال: «فإذا هو إيّاها» في المسألة الخلافية[42] المشهورة بينه وبين الكسائي. ولكنه لم يأخذ برأي أبي زيد ولم يوافقه عليه وهو كما قيل عنه العالم الثبت واللغوي الثقة لأن سيبويه كما يقول أبو حيان[43]: «قد بلغته هذه اللغة فلم يقبلها ولا عرّج عليها لأنه ليس كل من سمع منه أهلاً عنده للقبول منه والحمل عنه» فأبو زيد عند سيبويه في هذه المسألة - وربما في غيرها - ليس أهلاً للقبول منه والحمل عنه. فكيف إذن يقال إنه كان شيخه ومصدراً من مصادر علمه وثقافته؟

كتاب الهمز في المصنفات التراثية:

ظل كتاب الهمز لأبي زيد منذ أن عرفه المشتغلون بالدرس اللغوي اهتمامهم ومحط إعجابهم يحفظونه ويعودون إليه وينقلون منه. يصرحون بذلك مرة ويغفلون ذلك مراراً. ولم يكن ذلك عجيباً أو مستغرباً، فقد جرت العادة بمثل هذا، وأصبح سائداً بينهم. والمتصفح لكتب القدماء - والمحدثين أيضاً - يجد اتكاء بعضهم على بعض. ونقل بعضهم عن بعض دون الإشارة إلى هذا أو التصريح به يكاد يكون في أحيان كثيرة متطابقاً. وكأن جهود الأفراد المبذولة مشاع وحقوقهم شركة.

وكتاب الهمز لأبي زيد من المصنفات التي تناثرت مادتها في مصنفات الآخرين إذ قلما نجد كتاباً في اللغة أو

معجماً يخلو من النقل عنه أو الإحالة إليه، بالتصريح تارة وبالتلميح تارة أخرى. ولم يقف الأمر عند حد النقل أو الاجتزاء. بل تعداهما إلى أخذ الفصول والأبواب الكاملة كما صنع ابن دريد الأزدي في «جمهرة اللغة» فإنه نقل قسماً كبيراً من كتاب الهمز لأبي زيد في باب (النوادر في الهمز) بعد «أن رتب مادته على حروف الهجاء وعلى وفق ما يقتضيه منهجه[44]. وكذلك فعل الأزهري في كتابه «تهذيب اللغة» فإنه نقل جملة ما قاله أبو زيد في تحقيق الهمز وتخفيفه[45]. أما غيرهما كابن منظور في «لسان العرب» والصغاني في «العباب الزاخر» والزبيدي في «تاج العروس» فإنهم أفادوا كثيراً من الكتاب وضمنوا مصنفاتهم مادة ثرة منه.

وقد تتبعنا النقول من كتاب «الهمز» في عدد من مصنفات اللغة ومعاجمها فوجدناها من الكثرة بحيث يتعذر إحصاؤها. لذا، نكتفي هنا بذكر نماذج من أظهرها تصريحاً باسم أبي زيد وكتابه، الذي يذكر باسم «الهمز» مرة وباسم «الهمزة» مرة أخرى.

- قال أبو زيد في كتاب الهمز: حدئت بالمكان حداً إذا لزقت به، وحدئت إليه حدأً: إذا لجأت إليه. وحدئت عليه حدأً: إذا حدبت عليه ونصرته ومنعته. (تهذيب اللغة «حدا» 188/5).
- أبو زيد في الهمز: خذئت له خذءاً إذا استخذأت له. (تهذيب اللغة «خذى» 524/7).
- قال أبو زيد في كتاب الهمز: خفأت الرجل خفئاً، وجفأته

جفئاً: إذا اقتعلته وضربت به الأرض (تهذيب اللغة «خفأ» 601/7).

- وقال أبو زيد في كتاب الهمز: قفئت الأرض قفئاً: إذا مطرت وفيها نبت، فجعل المطر على النبت الغبار فلا تأكله الماشية حتى يجلوه الندى. (تهذيب اللغة «قفا» (329/9 - 330).
- قال أبو زيد في كتاب الهمز: قمأت الماشية قموءاً وقموءة. وتقول: قمؤت قماءة وذلك إذا سمنت. وتقول: قموء الرجل قماءة إذا صغر. (تهذيب اللغة «قما» 9/362-363).
- قال أبو زيد في كتاب الهمزة: لأطت فلاناً لأطاً: إذا أمرته بأمر فألح عليه. (تهذيب اللغة «لأط» 22/14).
- وعلى هذا ما حكاه أبو زيد فيما قرأته على أبي علي في كتاب الهمز عنه، من قولهم: شأبّة ومأدّة. (سر صناعة الأعراب ص 72).
- وقرأت على أبي علي في كتاب الهمز عن أبي زيد: (سر صناعة الأعراب ص 722).

خُرُقٌ إذا ما القومُ أبْدوا فُكَاهةً تفكّر آإياه يعنُون أمْ قِرْدا

- ويقال أيضاً: نأيت حول البيت نؤياً. وأنأيت أيضاً حوله نؤياً. حكاهما جميعاً أبو زيد في كتاب همزه. (سر الصناعة ص 830).
- وقرأت على أبي علي في كتاب الهمز عن أبي زيد. وتقول:

رهيأت أمري رهيأة: إذا لم تحكمه. وقد رهيأ الرجل، وذلك أن يحمل حملاً فلا يشده بالحبال فهو يميل. (المنصف 106/1).

- وحكى أبو زيد في كتاب الهمز لغة ثالثة لبني فزارة، وهي قلب الهمزة ياء فيقولون: كسايان وسقايان. (ارتشاف الضرب 258/1).
- وقال أبو زيد في كتاب الهمز. دنأ الرجل يدنأ دناءَة. ودنؤ يدنؤ دنوأً: إذا كان دنيأً لا خير فيه (اللسان «دنأ» 72/1).
- قال أبو زيد: تثّأب يتثأب تثوباً من الثوباء في كتاب الهمز (اللسان «ثأب» 227/1).
- وأنشد أبو زيد في كتاب الهمز: وقد ثاجوا كثؤاج الغنم (اللسان «ثأج» 42/3).
- أبو زيد: بؤس الرجل يبؤس بأساً: إذا كان شديد البأس شجاعاً. حكاه أبو زيد في كتاب الهمز (اللسان «بأس» 318/7).
- أبو زيد في كتاب الهمز: دأظت الوعاء. وكل ما ملأته أدأظه دأظاً. (اللسان «دأظ» 322/9).
- وقال أبو زيد في كتاب الهمز: أرأيت الجرح إذا داويته حتى يبرأ إرآما بالراء (اللسان «رأم» 153/15).
- ازرأم: غضب فهو مزرئم. ذكره أبو زيد في كتاب الهمز. (اللسان «زرم» 155/15).

- أبو زيد في كتاب الهمز: هو القُثّاء والقِثّاء بضم القاف وكسرها. (اللسان «قثأ» 30/20).

- وقال - أبو زيد - في كتاب الهمز: وأنشدني شيخ أعرابي من بني تميم لنفسه:

وهَلْ تَرْجِعنّ ليالٍ قد مَضَيْن لنا ... والعيشُ منقلبٌ إذْ ذاك أفْنانا

إذ نحنُ في غِرّة الدنيا وبهجَتها ... والدارُ جامعةٌ أزمانَ أزْمَانا

لما استمرّ بها شيخانُ مبتَجِحٌ ... بالبين عنك بما يَرْآك شَنْآنا

(شرح أبيات المغني 176/2).

- قال أبو زيد في كتاب الهمز: وعامة كلام العرب في يرى ونرى وترى وأرى ونحوه على التخفيف وبعضهم يحققه وهو قليل في كلام العرب، كقولك: زيد يرأي رأياً حسناً، نحو: يرعى رعياً حسناً. قال سراقة البارقي:

(شرح أبيات المغني 179/2).

أرِيْ عَيْنَيّ ما لَمْ تَرْأيَاهُ ... كِلانا عالمٌ بالتُرّهَاتِ

هذه نماذج قليلة متفرقة من النقول عن كتاب الهمز لأبي زيد في المصنفات التراثية.

وعندما عرضنا هذه النقول على كتاب الهمز بين أيدينا للتأكد من صحة ما جاء فيها، تبدّت لنا أمور ثلاثة:

الأول: إنّ بعض هذه النقول كان متطابقاً مع ما جاء في

كتاب الهمز بين أيدينا. وإن ناقله كان أميناً في نسبته لأبي زيد دقيقاً في نقله وإثباته.

الثاني: إنّ بعض هذه النقول ليست متطابقة مع أصولها ولكنها تحمل مادتها منسوبة لأبي زيد في كتابه بعد أن يكون الناقل قد تصرف بها، فحذف وأبقى، وقدّم وأخّر على وفق منهجه وما يريد.

الثالث: إن بعض هذه النقول المنسوبة لأبي زيد في كتاب الهمز ليست منه. أو هي، ليست موجودة في كتاب الهمز الذي بين أيدينا، إمّا لأن الناقل قد ينسب لأبي زيد وكتابه ما ليس منهما، وإما لأن النسخة التي بين أيدينا من الكتاب تنقص كثيراً(46).

وصف مخطوطة الكتاب:

ليس لكتاب «الهمز» في خزائن المخطوطات غير نسخة واحدة هي التي اعتمد عليها الأب لويس شيخو اليسوعي في نشر الكتاب سنة 1910م. وقد كتب عن هذه النسخة قائلاً: «عرفنا في عامنا الماضي (المشرق 161/12) مجموعاً قديماً خُطَّ سنة 649هـ (1351م) وقف على مضامينه الحسن بن محمد الشهير بالصغاني فأجازه. وهذا المجموع كان يتألف من ستة آثار منها لغوية ومنها أدبية تبلغ (200) صفحة. لكنّ بائعه الدمشقي أملاً بالربح، أفرد كلَّ أثر وحده. ولحسن الطالع أمكن حضرة الأب أنستاس الكرملي أن يقتني هذه الأقسام المنفرطة

فتلطف وأوقفنا عليها، فنشرنا منها أثرين. أعني: «ديوان السمؤال» في (المشرق: 12/164- 178) وكتاب فضائل الكلاب لابن المرزبان (المشرق 12/515-533). وها نحن اليوم ننشر أثراً ثالثاً من هذا المجموع أعني كتاب «الهمز» لأبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري...... أما كتاب الهمز فيبلغ في الأصل (48) صفحة وفي الصفحة (15) سطراً"[47].

وعندما أراد الدكتور خليل إبراهيم العطية نشر هذا الكتاب وجد أمامه نسخة خطية وحيدة تحتفظ بها اليوم دار صدام للمخطوطات تحت الرقم (1400) وهي من مقتنيات انستاس ماري الكرملي (1866–1947) فكتب قائلاً[48]: تؤلف المخطوطة وأخوات لها مجموعاً يرتقي نسخه إلى سنة 649هـ طوله 21 سم × 16 سم في كل صفحة (15) سطراً ويقع في (181) ورقة كتب بخط نسخي جيد. أما محتوياته فهي على الترتيب التالي:

- كتاب الهمز لأبي زيد الأنصاري.
- كتاب تحقيق الهمز له (وبقيت منه ورقة واحدة).
- كتاب فضائل الكلاب لمحمد بن المرزبان رواية أبي القاسم التنوخي.
- كتاب تفضيل الأتراك لابن حسول.
- ديوان المزرّد.
- القول في ألفاظ الشمول والعموم لأبي علي أحمد المرزوقي.

والظاهر أن بائع المجموع المخطوط وجد في تقسيمه

الفائدة المالية فأفرد كل مصنف منه مستقلاً ليزيد بذلك ربحه بدلالة كون الورق واحداً والخط والقطع وتسلسل الأرقام في الجميع واحداً فضلاً عن إجازة كل مخطوط منه بخط الشيخ رضي الدين الحسن بن محمد المعروف بالصغاني (650هـ). انتهى كلام الدكتور العطية.

والذي يقارن وصف شيخو لنسخته التي اعتمد عليها في نشر الكتاب لأول مرة، مع هذا الوصف الذي ذكره الدكتور العطية للنسخة التي اعتمد عليها، يتبين له أن نسخة العطية هي نفسها نسخة شيخو. فالقطع واحد والخط واحد والمحتوى واحد والإجازة وتاريخ النسخ واحد ولا خلاف بينهما إلا في واحدٍ من محتويات هذا المجموع فقد ذكر شيخو أنه يحتوي على ستة كتب منها «ديوان السموأل» الذي نشره في المشرق (العدد 164/12 - 178). أما الدكتور العطية فإنه يذكر هذه الكتب الستة ولكنه يستبدل ديوان المزرّد بديوان السموأل.

وعندما عدنا إلى ديوان المزرّد الذي حققه ونشره الدكتور العطية في بغداد سنة 1962م تبين لنا أنه اعتمد على نسخة من ديوان المزرّد وجدها ضمن المجموع نفسه الذي حوى كتاب الهمز. فوصفه للمجموع الذي وقف عليه حين حقق كتاب الهمز يتطابق تماماً مع وصفه للمجموع الذي وجد فيه ديوان المزرد عندما حققه. إلا أن العطية، أضاف إلى الكتب الستة التي يتضمنها المجموع كتاباً سابعاً(49) هو ديوان المزرد مخالفاً بذلك ما قاله عن المجموع عند وصفه في مقدمة كتاب الهمز.

وهكذا نجد أن شيخو والعطية قد حققا الكتاب من نسخة خطية واحدة لا ثانية لها. ولما عزمنا على نشر هذا الكتاب، بحثنا عن نسخه الخطية في فهارس خزائن المخطوطات العربية والأجنبية التي وصلنا إليها، فلم نعثر له على أثر ثان. كما حاولنا الحصول على مصورة لمخطوطته الوحيدة حيث توجد في مكتبة صدّام بالعراق فلم نفلح نظراً لظروف العراق الراهنة وإجراءاته الشديدة المتعلقة بالكتب والمخطوطات. لذا، فإننا اعتمدنا نشرة شيخو لهذا الكتاب كما حفظتها لنا مجلة «المشرق»، فقمنا بنسخ الكتاب وتقويم منآده وإكمال نواقصه وتخريج شواهده وعمل الفهارس اللازمة له. وبذلنا فيه من الجهد ما قرَّبه من أوليته التي كان عليها. فإن كنا أفلحنا فهذا مطلبنا وإليه كان السعي، وإلا فإننا اجتهدنا. ولكل مجتهد نصيب.

وفيما يلي صور لمخطوطة الكتاب الأصلية نقلاً عن كتاب الدكتور العطية وأخرى له عن مجلة «المشرق».

بطن الورقة الأولى وظهر الثانية من المخطوط

الصفحة الأولى والثانية من مخطوطة كتاب الهمز نقلاً عن كتاب «أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز» للدكتور خليل إبراهيم العطية

الصفحة الأخيرة من مخطوطة كتاب الهمز لأبي زيد الأنصاري نقلاً عن كتاب «أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز» للدكتور خليل إبراهيم العطية

كتاب الهمز (6)

عن أبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري

رواية الشيخ أبي الفضل عثمان بن عبد الله بن الثمال

عن أبي الفتح محمد بن جعفر بن أبي الفوارس الحافظ

توطئة

عرّفنا في عددنا الماضي (المشرق ١٢ : ١٦١) بمجموعة قديمة خُطّت سنة ٦٦٩ هـ ([illegible]م) وقف على كتابتها الحسن بن محمد الشهير بالصاغاني اللاهوري. وهذا المجموع كان يتألف من ستة آثار منها لغوية ومنها أدبية تبلغ ٣٠٠ صفحة لكن نالته الدمشقي أملاً بالريح فزيد وسعده وطمس لقطائع أمكن حضرة الأب انستاس الكرملي أن يتقي هذه الأقسام المفرطة فتلقف ما وقعنا عليه. فنشرنا منها أولاً معاني ديوان السموأل في (المشرق ١٢ : ١٦٤ — ١٧٨) وكتاب فضائل الكلاب لابن المرزبان (١٢ : ٥١٠ — ٥٢٢). وها نحن ننشر اليوم أثراً ثالثاً من هذا المجموع أعني كتاب الهمز لأبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري وتآليف أبي زيد كلها عزيزة لم يُنشر منها غير النوادر بعناية الشيخ سعيد الشرتوني وكتاب المطر والنبات وقد نشرناهما في المشرق ثم جمعناهما في مجموعتنا الثانية في شذور اللغة (ص ٩٩ و ١٤١). وكتاب الهمز من الآثار الجليلة التي ذكرها الحاج خليفة في كشف الظنون (٥ : ٦٤٢ من طبعة لندن) وكانت يد الضياع اغتالته لولا اكتشاف هذه النسخة الفريدة. وقد ذكر الحاج خليفة كتابين آخرين في الهمز للأصمعي وقطرب وهما مفقودان. أمّا كتاب أبي زيد فيبلغ في الأصل ٨ صفحات وفي كل صفحة ١٥ سطراً. وكان في مقدّمة الآثار الستّ التي ذكرناها يبتدئ بالصفحة السادسة وكان له في

الصفحة الأولى من كتاب الهمز لأبي زيد نشر لويس شيخو اليسوعي نقلاً عن مجلة المشرق الصادرة في بيروت سنة 1910م

كثر نتاجها من جدد حيال قبل ذلك نتام والكفتة نتاج حاريك من الابل — قال ذو الرمة:

ترى كفتيها تنفضان ولم تجد لها ثيل سقب في النتاجين لامس

وتقول: جنبت الابل تجنيبا اذا لم تنتج إلا الناقة او الثنتان. وقال: أنتجت الناقة ونتجتها انا أنتج، وتقول: نسأت نسأ [نسأ] اذا خلطت لهم اللبن ثم صببت عليه الماء حتى يكون النصف او أكثر ولا يكون من الحليب قال الشاعر:

سقوني النسء ثم تكنفوني عداة الله من كذب وزور

وتقول: أنهأت الأمر إنهاء اذا لم تبرمه ولم تنضجه

تم كتاب الهمز بحمد الله وذلك في [illegible] الثاني من ذي القعدة [illegible] سنة تسع وتسعين وستمائة ([illegible]) والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على رسوله محمد النبي وآله الاكرمين وسلامه

(وجاء على الهامش [illegible]) بلغت المقابلة بالاصل المنسوخ منه وكتب [illegible] رحمه الله تعالى الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني

(تنبيه) قد ضبطنا هذا الأثر الجليل على حدة وضممنا اليه فهارس [illegible] على ترتيب حروف المعجم

ل. ش

الصفحة الأخيرة من كتاب الهمز لأبي زيد نشر لويس شيخو اليسوعي نقلاً عن مجلة المشرق الصادرة في بيروت سنة 1910م

كتاب الهمز
لأبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري
ومعه
نقول محفوظة من كتابه «تحقيق الهمز وتخفيفه وتحويله»

بسم الله الرحمن الرحيم

ربي أنْعَمتَ فَزِدْ

أخْبرَنَا الشيخُ أبو الفَضْل عُمر بنُ عُبيدِ اللّه بن عُمر البَقَّال[50] الفَقيه بقراءتي عليه، فأقرّ به. قال:

أخْبرني الشيخُ أبو الفَتْح محمّد بن أحمد بن أبي الفَوارس[51] فيما قُرئَ عليه وأنا أسمعُ في يوم السبت الخامس والعشرين من رجَب سنة ثنتي عَشْرَة وأربع مائة، قال:

حدثنا أبو القَاسم عُمر بن محمد بن يُوسف بن جَعْفر الكاتب[52] يوم الخميس، النصف من رمضان سنةَ خمسٍ وستين وثلاثمائة، قال:

حدثنا أبو عَبدالله محمد بنُ العباس بن محمد بن أبي محمدٍ اليزيدي[53] قِراءة علينا من لفْظه وأنا أسمعُ، في صفر سنة خمس وثلاثمائة.

وسمعنا قَبْلَ ذلك مرةً في سنة أربع وثلاثمائة قال:

أخبرني أبو جَعفر أحمدُ بن محمد اليزيدي[54] عمّي في سنةِ خَمسين ومائتين، قال:

قرأتُ على أبي زيدٍ الأنصاري هَذا الكتابَ.

قَال أبو زَيْد: يُقَالُ، نُؤتُ بالحِمْلِ أنوءُ به نَوْءاً: إذا نَهضتَ به. وناءَ بيَ الحِمْلُ: أيْ نُؤْتُ بِه[55]. وتقولُ: نَاءَ النَّجْمُ يَنوءُ نَوءاً:

إذا سَقَط. وتقولُ: نَأَتَ الرَّجُل يَنْئتُ نَئيْتاً، ونَهَتَ يَنْهِتُ نَهِيْتاً، وهما واحد. غَيْرَ أنّ النَّئيْت أجْهَرُهُما صَوْتاً.

وتقولُ: أنتَ الرَّجُلُ يأْنِتُ أنيْتاً وهو مثلُ النَّئيْت.

وتقولُ: نَأَمَ الرَّجُلُ يَنْئِمُ نَئيْماً، وزَأَر يَزْئِرُ[56] زَئِيْراً. والنَّئِيمُ أهونُ الزَّئير.

وتقول: أنأت اللحم إناءةً، وأنهأته إنهاءً فهو منهأٌ ومنهاءٌ ومناءٌ (ممدود). وناء اللحم ينيئ نيأً.

ونهئ اللحم ينهأً ونهاءةً (ممدود) ونهوءةً.

وتقول: أنبأته بالأمر إنباءً.

وتقول: نَسَأْتُ الإبلَ في ظِمْئها، فأنا أَنْسؤها نَسْأً: إذا زدْتها في ظِمَئِها يوماً أو يومين أَو أكثرَ من ذلك.

وتقول: نَسَأْتُ اللّبَنَ أنْسؤه نَسْأً، وذلك إذا[57] تأخذُ حليباً فتصبّ عليه ماءً. واسمُه: النَّسِيء، على «فَعِيْل». وتقول: نَسَأتُ الإبلَ عن الحوض فأنا أنْسؤها نسْأً: إذاَ أخّرتها عنه. ونَسَأت المَاشيةُ تَنْسأ نَسْأ: إذا سَمِنتْ. وكلُ سمين نَاسئٌ. وتقول: نُسِئَت المرأةُ تُنْسَأ نُسْأ: إذا كان[58] عند أول حَبَلها، وهي امرأةٌ نَسئٌ على زِنة «فَعْلٌ» ونسَاءٌ نُسُؤٌ ونُسُوءٌ (على زنة فُعُل وفُعُول) وتقولَ: قد انتسأتْ منك[59] النّساءُ: إذا تَبَاعدتْ عنه.

وتقول: أنْسَأْتُه الدَّينَ إنْسَاءً: إذا أَخَّرتَه عنه، واسمُ ذلك النَّسِيْئةُ.

وتقول: نَدأتُ اللحمَ أنْدؤه نَدْءاً: إذا مَلَلْته في الملّةِ والجمْر.

والنَّديء: الاسم. مثل الطبيخ. ويُقالُ للحُمْرة التي تكونُ في الغَيْمِ: النُّدأةُ. ثم إلى جانب مَغْربِ الشّمسِ أو مَطْلعِها.

وتقول: نَبَأتُ على القَومِ أنبأ نَبْأً: إذا طَلَعَتَ عليهم.

وطَرأتُ على القَومِ أطْرأ طَرْءاً وطُرُوءاً. وصَبأتُ عليهم أصْبَأ صَبْأ وصُبُوءاً: إذا طلعتَ عليهم[60]. وتقول: نَبَأتُ من أرضٍ إلى أخرى، فأنا أنْبأ نَبْأ ونُبُوءاً: إذا خرجتَ منها إلى أخرى. ونَتَأتُ فأنا أنْتأ ونُتُوءاً: إذا ارتفعتَ، وكلُّ ما ارتفعَ فهو نَاتِئٌ.

وتقول: نَكَأتُ الجُرْحَ أنكَؤه؛ إذا قَشَرْتَه.

وتقول: نَزَأتُ بينهم أنْزأ نَزْءاً: إذا جَرَّشْتَ بينهم.

وتقول: نَصَأتُ النّاقةَ أنصَؤها نَصّاً: إذا زَجَرْتَها.

وتقول: نشأتُ أنشأ نشْأً: إذا شبَبْتَ. ونَشَأتِ السّحَابَةُ نشْأً.

وتقول: نَئِفْتُ من الطّعامِ أنأفُ نَأفاً[61]: (إذا أكلتَ منه)[62].

وتقول: نَأْنَأْتُ رأيي نَأْنأةً: إذا خَلّطتَ فيه تَخْليطاً فلم تُبْرِمْه.

وتقول: نَاوَأْتُ الرَّجُلَ مُنَاوأةً: إذا عَادَيْتَه.

(وتقول في باب آخر من الهمز)

بَسَأتُ الرَّجُلَ أبْسأُبه بسْئاً وبُسُوءاً، وبَهَأتُ به بَهْئاً وبُهُوءاً وهما واحد. وهو استِئْنَاسُك به.

وتقول: بَرَأتُ من المَرَضِ فأنا أبْرُؤ وأَبرأُ برْءاً و بُرُوءاً (فُعولاً)

هذا من لغة أهل الحجاز، وسائرُ العرب يقولون: بَرِئْتُ من المرضِ أبْرَأ بُرْءاً. وبَرئتُ من الدَّين أبْرأ بَراءةً.

وتقول: أبْدأتُ من أرضٍ إلى أخْرى: إذا خَرَجتَ منها إلى غَيْرَها إبْداءً. وتقول: بُدِئَ به فهو مَبْدُوءٌ: إذا أخَذَه الجُدَريّ أو الحَصْبَة.

وتقول: بَدَأتُ بالأمر بَدْءاً.

وتقول: بَكَأتِ الشّاةُ تَبْكأ بَكْئاً وبَكُؤتْ تَبْكُؤ بَكَاءةً وبكوءاً: إذا قَلّ لبنُها، وهي شَاةٌ (بَكِيئٌ)(63) وبَكِيْئةٌ.

وتقول: بَذَأتُه أبْذَأه بَذْءاً: إذا ذَمَمْتَه.

وتقول: وُبِئَت الأرضُ فهي تُوبْأ وَبَاءً وَبَاءةً. وهي مَوبُوءةٌ. وأرضٌ وَبِئةٌ (علي وزن فَعِلة).

وقال القشيريون: وَبِئَتِ الأرضُ تيْبأُ. وأوْبأتِ الأرضُ إيبأءً. وهي أرضٌ مُوبِئةٌ وَوَبِئةٌ: إذا كَثُرَ مَرضُها.

وتقول: أبأْتُ عليه مَالَه أبيْئه إباءةً: إذا أرحتَ عليه إبلَه أو غَنَمه.

وتقول: بَأرتُ بُؤرةً فأنا أبأَرُها بَأْراً: إذا حَفَرتَ بُؤْرةً تطبخُ فيها. وهي الإرَةُ.

وتقول: وَأرتُ إرةً فأنا أثِرُها وَأْراً.

وتقول: بَؤلَ الرَّجُلُ يَبْأَلُ بآلةً: إذا صَغُر.

وتقول: بُؤتُ بالذَّنْبِ أبوءُ به بَوْءاً: إذا اعْترفتَ به، وباءَ الرَّجُلُ

بصَاحبِه بَوْءاً: إذا قُتِلَ به. وَبأوْتُ على القومِ أبْأَىَ بَأْواً: إذا فخَرْتَ عليهم،

وتقول: أباتُ القوم منزلاً إبَاةً، وبَوّأتُهم تَبْويئاً: وذلك إذا نَزلتَ بهم إلى سَنَدِ جبلٍ أو قُبُلِ نهرٍ. والاسمُ: المَباءةُ والبِيْئَة، وهي المنزل.

وتقول: أبسْتُ الرَّجُل آبِسُه أبْساً: إذا قَهَرتَهُ. قَال العجاج[64]:

لَيُوثُ هَيْجَا لم تُرَمْ بأبْسِ

(يقول: بقهر).

وتقول: أبّنْتُ الرَّجُل تَأبِيناً: إذا بَكيْتَه بعدَ الموتِ.

قَال رؤبة[65]:

فامْدَحْ بِلالاً غَيْرَ مَا مُؤَبَّنِ

(يقول: غَيْرَ هَالك).

وتقول: بَؤسَ الرَّجُلُ يَبْؤسُ بَأساً، إذا كان شَديدَ البَأسِ. وفي البُؤس: قَدْ بَئَس يَبْأسُ بُؤْساً وبَئيْساً: (إذا افتقرَ واشتدتْ حَاجتُه)[66].

(وتقول في باب آخر من الهمز)

قد رَزأتُ الرَّجُلَ أرْزؤه رُزْءاً ومَرْزَئةً: إذا أصَبتَ منه خَيْراً مَا كان.

وتقول: رَبَأتُ القومَ أرْبؤهُم: إذا كنتَ لهم طليعةً فوق شَرَف. فاسمُ الرَّجُلِ: الرّبيئةُ.

وتقول: أرْجأتُ الأمرَ إرجاءً: إذا أخَّرتَه.

وتقول: أرْفأتُ السّفينةَ إرفاءً: إذا قرَّبتها من الأرض.

وتقول: رَفَأتُ الثّوبَ أرْفأُه رفئاً، ورَفَّأتُ المَلِك تَرْفِئةً: إذا دَعَوتَ له.

وتقولك رَافأني الرَّجُلُ في البيع مُرَافأةً: إذا حَابَاك فيه.

وتقول: رمَأتِ الإبلُ في المكان تَرْمَأ رمئاً ورُمُوءاً: إذا أقَامتْ به.

وتقول: رَثَأتُ اللّبَنَ أرْثأُه رثئاً: إذا حلَبْتَ على حَامض. والاسمُ: الرَّثِيْئَةُ.

وتقول: رَقَأتْ عَيني تَرْقأُ رقئاً: إذا جَفَّ دَمْعُها.

وتقول: رَدُؤ الرَّجُلَ يَرْدُؤ رَدَاءةً: إذا كَانَ فَاسِداً.

وتقول: رَوّأتُ في الأمرِ تَرْوِئةً وتَروِيئاً: إذا نَظَرتَ فيه، ولم تَعْجَل بجَواب(67).

وتقول: رَأبتُ القَدحَ رَأباً: إذا شَعَببتَه. والرّؤبةُ: ما أدْخَلتَ فيه من غَيْرَه. ورَئمَت النّاقةُ ولدَها تَرْأمُه رِئْماناً: إذا أحبّته. وتقول: أَرْأَمْتُ الجُرْحَ إرْءامَا: إذا داويتَه حتى يَبرأَ فيلتئمَ. وقد رئِمَ الجرحُ رئماناً حَسَناً: إذا الْتَأمَ.

وتقول: رؤفت بالرَّجُل أرؤف رأفةً ورَآفةً ورأفْتُ به أرأف. كلٌّ من كلام العرب.

وتقول: رَهْيأتُ رَأيِي رَهْيأةَ: إذا لم تُحْكِمْهُ.

وتقول: رَابَأتُ الشّيءَ مُرَابأةً: إذا اتّقيتَه فكُنْتَ له مُتَّقِياً.

وتقول: رَاءيتُ الرَّجُلَ مُرَاءاةً. والاسم: الرِّئاءُ. وقد رَأَيتُ الرَّجُل تَرْئِيَةً: إذا أمسكتَ له المرآة لينظرَ فيها.

وتقول: رَأْرأت عَينَا الرَّجُلِ رَأْرأةً: إذا كانَ يُديرُها. وهو رَجُلٌ رأراءُ العَيْنَين.

وتقول: أرْدأتُ الرَّجُلَ بنَفْسِي إرْداءً: إذا كنتَ له رِدْءاً، وهو العَوْن.

وتقول: أَرِنَ البعيرُ أرناً: إذا مَرِحَ مَرَحاً.

وتقول: قد رَأَسَ زَيْدٌ القومَ يَرأَسُهُم رِئَاسةً. وهو رَئيسُ القَوْمِ.

وتقول: أررْتُ المرأةَ أؤرّها أرّاً، وَرَطأتُها أرْطَأها رَطْئاً وهُما واحِدٌ. وهو مَجَامَعَتُك إيَّاها.

وتقول: أرِبَ الرَّجُلُ أرَباً في الحاجةِ. وأرُب يَأرُبُ إرْباً وإرْبَةً في العَقْلِ.

ويُقَالُ في الحاجةِ: لي قِبَلَكم إرْبَةٌ.

و(يُقَالُ في باب آخر)

زَنَأتُ في الجَبَل أزْنأُ زُنُوءاً وزَنَاءً وَزَنئاً إذا صَعَدته. قَال الراجز(68):

وارْقَ إلي الخَيراتِ زَنأً في الجَبَل.

وتقول: تَزَأزَأتَ من الرَّجُلِ تَزَأْزءاً شَديْداً: إذا تَصَاغرتَ له، وفَرِقْتَ منه.

وتقول: زَكَأَتِ النّاقةُ بولدَها تَزْكَأُ زَكْئاً إذا رَمَت به عِنْدَ رِجْلَيْها.

وتقول: إنّ فُلانًا لزُكأُ النّقد: إذا كان حَاضِرَ النَّقْدِ.

وتقول: زَأَدْتُ الرَّجُلَ أزأَدُه زَأْداً: إذا رَعَبْتَه.

وتقول: قد إزْرَأَمَّ الرَّجُلُ فهو مُزْرَئِمٌ: إذا غَضِبَ.

وتقول: قد زَأْبَر الثّوبُ يُزَأبِرُ فهو مُزَأْبِرٌ: إذا خَرَج زِئْبَرُهُ.

وتقول: أَزمتُ يَدَ الرَّجُل آزِمُها أَزْماً: وهو أشدُّ العَضّ. وأَزَم علينا الدَّهرُ يَأْزم أزماً: إذَا اشتدَّ وقلَّ خيرُهُ. وأَزَمْتُ الخيطَ آزِمُه أَزْماً: إذا فَتَلْتَه. والأَزْمُ: ضَرْبٌ من الفَتْل.

وتقول: أَزلْته أَزِلُه أزْلاً: إذا حَبَسْته.

وتقول: زَأبتُ القرْبَةَ أَزْأَبُها: إذا حَمَلْتَها ثمّ أقبلتَ بها مُسْرِعاً. والحملَ وما حَمَلْتَ مِنْ ثِقل.

وتقول: وَزّأتُ الوِعَاءَ تَوْزِيئاً: إذا شَدَدْتَ كَنْزَه.

وتقول: إزْبأَرّ النّبتُ والوبَرَ ازْبِئراراً: إذا نَبتْ.

وتقول: هَزِئتُ بالرَّجُلِ(68) أهْزأُ به هُزءاً ومَهْزَأَةً.

وتقول: قد ازْلأَمَّ القومُ ازْلِئْماماً: إذا ارتَحلُوا.

وتقول: أزّيتُ الحوضَ تَأْزيةً، وآزيْتُه إيْزاءً: إذا جَعَلت له إزاءً، وهي صخرة. أو ما جعلته وقايةً لمصبّ الماء حين يفرّغ الدّلو.

(وتقول في باب من الهمز آخر)

قد ذَرِئْتُ أَذْرأُ: إذا شِبْت. والاسمُ: الذُّرْأَةُ.

وتقول: قد ذَؤبَ الرَّجُلُ فهو يَذْؤب ذَآبةً: إذا كَان ذِئْباً خُبْثاً وَدَهاءً.

وتقول: أذْأَرتُ (الرَّجُل)[70] بَصاحبه إذآراً: إذا حَرَّشْتَه عليه وأوْلعتَه به. وقد ذَئرَ الرَّجُل حين أذأَرتُه.

(وتقول)[71] أَشِر الرَّجلُ أَشْراً، وأَرن أَرناً وهما واحد: وهو النَّشَاطُ.

وتقول: أدِرَ الرَّجُلُ يأدَرُ أَدَراً: إذا امْتَلأ صَفنُ خُصْيتيه، وهو جِلْدَتهما.

وتقول: أَفَر الرَّجُلُ يأفِرُ أَفْراً: إذا وَثَب وَعَدا.

وتقول: قد أكرَ الرَّجُلُ يأكرُ أَكْراً، إذا احْتَفَر أُكْرةً في الغَدير، فيجْتمع الماءُ لهُ فيها، فَيغْترفُهُ صَافِياً.

(وتقول في باب من الهمز)

أَشْطأتِ الشَّجَرةُ بغُصونِها إذا أخْرَجتْ غُصُونَها.

(وتقول) أَخْفَأَت القدرُ بزَبَدِها: إذا ألْقتْه (عند الغَلَيان)[73].

وتقول: أَلَبَ الرَّجُلُ يألِبُ أَلباً: إذا جَمَع عليكَ القومَ وحرَّشَهم. وألَّبَ تأليباً، مثلُها.

وتقول: ألبُهُ معي: أيْ هَوَاهُ وضَلْعهُ. وهو ألبٌ عَلينا: أي ضَلْعٌ عَلينا.

وتقول: تأوّهتُ تَأوّهاً: وهو من قَوْلِ الرَّجُل: أوّه.

وتقول: تَألّه الرَّجُل تألهاً: إذا نَسكَ. قَال رؤبة[74]:

سبَّحْنَ واسْتَرجَعْن من تَألُهي.

وتقول: تَأتأتُ بالتَّيْس تأتأةً: إذا دَعَوْتَه لينزُو، فقلتَ له: تَأْتأ.

ويُقَالُ: حَأْحَأْتُ بالكَبْش: إذا أشْلَيْتهُ إليكَ. فقلتَ له: حُؤْحُؤْ.

وتقول: أتّبْتُ المرأةَ تأتيباً، وهي مُوتَّبةٌ وذلكَ إذا درَّعَها دِرْعاً. والاسمُ: الإتْبُ. وهي الآتابُ للدُّرُوع.

وتقول: قَد أزَّ الشَّيْطَانُ الرَّجُلَ فهو مَأْزُورٌ: إذا (أغْراه)[75].

وتقول: أَزِزْتُ الرَّجُلَ على صَاحبه: إذا حَرَّشْتَه عليه.

وتقول: أَتْأَرتُ القومَ بَصَري إتْئاراً: إذا أَتْبعتهُهم بَصَرَك.

قال الشّاعر[71]: (البسيط)

أتْأرْتُهم بَصَري والآلُ يَرْفَعُهم   حتَّى اسمدَرَّ بطرفِ العَيْن إتْآري

وتقول: تَثَاءبتُ تثاؤباً. والاسمُ: الثُوباءُ.

وتقول: مَئِقَ الرَّجُلُ يمأقُ مَأْقاً ومَأَقةً، وهو شِدَّةُ البُكاءِ.

وقَال رؤبة[77]:

عَوْلةُ ثَكْلى وَلْوَلتْ بَعدَ المَأقْ

والمَأَقُ إذا بَكَى وفَرَغَ سمِعْتَ شيئاً يَخرجُ من صَدْره شَبيهاً بالحَشْرَجةِ.

وتقول: أَفَقَ الرَّجُلُ على الأمرِ يأفِقُ أفْقاً. والأَفْقُ: الغَلَبَةُ.

وتقول: ألقَ الرَّجُلُ ألْقاً، فهو مَألُوقٌ: إذا أَخَذَه الأَوْلَقُ، وهو شِبْهُ الجُنُون.

قال الشاعر[78]: (الطويل)

تُرَاقِبُ عَيْنَاها القَطِيْعَ كَأَنَّما يُخَالِطُها مِنْ مَسِّه مَسُّ أَوْلَقِ

وتقول: أَسْأَدْتُ السَّيرَ إِسْئَاداً: إذا دَأَبْتَه.

وتقول: إئتَنَفْتُ إئْتِنَافاً، وابْتدأتُ ابْتِداءً وهما وَاحدٌ.

وتقول: مُلِئَ الرَّجُلُ مُلاءةً فهو مَمْلوءٌ: وهو المزْكُومُ.

وتقول: تدَأَمتُ الرَّجُلَ تَدَأُماً: إذا وَثبتَ عليه وركِبْتَه.

وتقول: قد تَدَأَمنا الماءُ تَدأُماً: إذا غَمَرَكم. قال رؤبة[79]:

تحت ظِلالِ الموْجِ إذْ تَدَأَّما

(يقول: إذا غَمَركم)

وتقول: أكَّدَ عليه العُقْدَةَ تأكِيْداً، ووكَّدَهَا تَوكِيْداً: إذا أحْكَم عَقْدَهَا.

وتقول أَنَّبْتُ الرَّجُلَ تأْنِيْباً: إذا عَيَّرتَه في وَجْهِه.

وتقول: بَدأ اللهُ الخلقَ وأبدأَهُم سَواءٌ، قال الله عزّ وجَل[80]: **﴿أولَمْ يَروا كَيْفَ يُبْدِئ الله الخلْقَ ثم يُعيْدُه﴾**[81].

وقال: **﴿قُلْ سِيرُوا في الأرْضِ فانظُروا كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ﴾**[82].

وتقول: جاءني أمرٌ ما مأنت له مأناً، ولا مألت له مألاً: إذا لم تستعدد له ولم تشعر به.

وتقول: قَدْ تَأَثَّلَ الرَّجُلُ مَالاً تأثُّلاً: إذا اتَّخَذَهُ.

وقد أَثَّلَ اللهُ مالَ فلانٍ: إذا أَزْكَاهُ. قَال رؤبة[83]:

أثَـلَ مُـلكـاً خِـنْدِفـيّـاً فَـدْغَـمَـا

وتقول: قد ائتَلقَ البرْقُ والسَّيْفُ وغَيْرُهُ ائتِلاقاً: إذا بَرَقَ فترى له ائتِلاَقاً.

(وتقول في باب من الهمز)

كِئْتُ عن الأمرِ كَيْئةً: إذا هِبْتَه.

وتقول: هَدأْتُ هَدْءاً نحو جَنَأْتُ جَنْئاً في مَعَانيها.

وتقول: يا زَيْدُ قد نَأْنأتَ في أمْرِكَ نَأْنأةً: إذا تَوانى عَنْه.

وتقول: دَأْدأَتِ الإبلُ دَأْدأةً، وهو مِثْلُ جَرْيِ الفَرَس دونَ الرَّبعَة، وهي أشدُّ السَّيرِ. وفوقَ الشَّدّ.

وتقول: لأْلأَتِ النّارُ: إذا لَمعت وبَرَقتْ.

وتقول: قد إزدأَبَّ الرَّجُلُ إزْدِئْباباً: إذا حَمَل ما لا يُطيقُ.

وتقول: سَوَّأْتُ عليه ما صَنَع تَسْوِيئاً: إذا عِبْتَ عليه رَأْيَه.

وتقول: إبْتَأَسْتُ بالأمرِ ابتِئاساً: إذا بَلَغَك عنه شَيءٌ تَكْرَهُهُ.

وتقول: امْتَأَقتُ امْتِئاقاً: إذا لقيتَ صَاحِبَك بَعْدَ طُولِ غَيْبَته.

وتقول: تَكَأْكَأْتُ تَكَأْكُؤاً: إذا ذَهَبتَ على مَشَقّة[84].

وتَكَاءدَني الذّهَابُ إليكَ: إذا شَقّ عليك. قَال رؤبة[85]:

ولَـم (تَـكَـاءد) رِجْـلَـتـي كَـأْدَاؤُهْ

وقَال الشّاعر[86]: (الكامل)

وَلَقَدْ أتَاني عَنْ تَميمٍ أنَّهُمْ ... ذئِرُوا لِقَتْلى عَامرٍ وتَغَضَّبُوا

وتقول: ذَأَمْتُ الرَّجُلَ أَذْأَمُه: إذا حقَرْتَه وَذَمَمْتَه.

وتقول: ذَيَّأْتُ اللَّحْمَ تَذْيِيئاً: إذا أَنْضَجْتَه حتّى[87] يَسْقطَ لحمُهُ عن عَظْمِه.

وتقول: ذَئِجْتُ من اللّبن وما كَانَ مِنْ اللّبنِ، أَذْأَجُ ذَأْجاً: إذا أكْثَرْتَ منْه.

وتقول: وَذَأْتُ الرَّجُلَ أَذَأُه وذءاً: إذا حَقَرتُه.

وتقول: بَذَأْتُ الرَّجُلَ بَذْءاً: إذا ذَممتَه.

وتقول: بَذَأَتْ عينيّ فلاناً بَذْءاً: إذا لم تُعْجِبْك مَرْآتُه ولا حَالُه.

وتقول: ذَأَبْتُ الإبلَ أذْأَبُها ذَأْباً: إذا سُقْتَها.

وتقول: ذَأَلَتِ الإبلُ تَذْأَلُ ذَأْلاً: إذا سَارَتْ. قَال الراجز[88]:

مَـرَّتْ بـأعْـلـى الـسَّـحَـرِيْـنِ تَـذْأَلُ

(وتقول في باب آخر من الهمز)

قد دَنَأَ يَدْنأُ دَنَاءةً، ودَنُؤَ يَدْنؤ: إذا كَانَ دَنِيئاً لا خَيْرَ فيه.

وتقـول: دَأَلْتُ لـلشَّـيءِ أدْأَلُ دَأْلاً، ودَأَيـتُ لـه أَدْأَى دَأْياً: إذا خَتَلْتَه.

وتقول: دَأَلْتَ أدْأَلُ دَأْلاً ودَأَلاناً: وهي مِشْيَةٌ شَبيْهةٌ بالخَتْل.

ويُقَالُ: الذئْبُ يَدأَلُ للغزَالَ ليأكُلَه. يقول يَخْتِلُه.

وتـقـول: أَدوتُ لـلـشَّـيءِ آدوُ لـه أدْواً: إذا خَـتَـلْـتَـه. قَـال الشاعر[89]: (مجزوء الوافر)

أدوتُ لـــــــه لآخُـــــــذَه فَـهـيْـهَـاتَ الـفَـتَـى حَـذِرا

وتقول: دَفِئ الرَّجُلُ يَدْفأ دفْئاً، وهو رَجلٌ دَفْئانُ، وامْرأةٌ دَفْأى وبيتٌ دَفيءٌ وغُرْفةٌ دَفيْئةٌ.

وتقول: دارَأتُ الرَّجُلَ مُدارأةً: إذا اتَّقيتَه.

وتقول: داءَ الرَّجُلُ يَداءُ: إذا أصابَه الدَّاءُ.

ويُقَالُ للرَّجلِ إذا اتَّهمْتَه: قد أدْوأتَ إدْواءً وأدَأتَ إداءةً. سَمعْتها من العَرَب وأتْهمْتَ إتهاماً وَمَعناهما واحد.

وتقول: داكَأْتُ القومَ مَداكَأةً: إذا زاحمتَهم.

وتقول: دَأبْتُ أدْأبُ دَأباً ودُؤوباً.

وتقول: دَرَأتُ عنهُ الحدَّ وغَيْرَه أدْرَأه دَرْءاً: إذا أخّرتَه عنه.

وتقول: دَأْدأتُ دَأدأةً: وهو العَدْو الشَّديدُ.

وتقول: ودّأتُ عليه الأرضَ تَوْدِيئاً: إذا سَوّيتَ عليه الأرْضَ.

وتقول: آدَني الحِمْلُ يَؤودُني أوْداً: إذا أثْقَلَكَ.

وتقول: آد الرَّجُل يَئيدُ أيْداً: إذا اشْتدّ وقَوِي.

وتقول: أَدْرأتِ النَّاقةُ بضَرْعِها فَهْي مُدْرِئٌ إدْراءً: إذا أنْزلَتِ اللّبَنَ.

وتقول: دَبّأتُ عليه تَدْبِيْئاً فأنا أدبِّئ عليه: إذا غَطّيت عليه وَوَاريتَهُ.

(وتقول في باب آخر «من الهمز»[90])

سَأبتُ الرَّجُلَ سأباً، وسَأتهُ سَأتاً وهما واحد: إذا خَنقتَه خَنْقاً.

وتقول: سَئِبْتُ من الشَّرابِ أَسْأَبُ سَأَباً: إذا شَرِبْتَ مِنْه.

ويُقَالُ للزِّقِ العَظِيْمِ: السَّأْبُ وجِمَاعُه السُّؤوبُ. قَال الشّاعر[91]: (الطويل)

إذا ذُقْتَ فَاهاً قُلتَ عِلقٌ مُدَمَّسٌ   أُريدَ به قَيْلٌ فغُودِرَ في سَأْبِ

(وهو الزِّقُ العَظِيمُ. والقَيْلُ: الملك. والمُدَمَّسُ: المخْبُو)[92].

ويُقَالُ: سَبَأتُ الخمْرَ أسْبَأُهَا سَبْئاً وَسَبَاءً: إذا اشْتريتَها. قَال مَالِكُ بنُ أبي كَعْبُ الأنْصَاري[93]: (الطويل)

بَعثتُ إلى حَانُوتِها فاسْتَبأْتُها   بغَيْرِ مِكَاسٍ في السُّوَامِ ولا غَصْبِ

وتقول: سَبَأتُه بالنَّار سَبْئاً: إذا أحْرَقْتَه.

وتقول: سَرَأتِ الجَرادُ سَرْءاً: إذا ألقتْ بيْضَها ورزَّتْه. والرَّزُّ: أنْ تُدْخِلَ ذَنَبها في الأرضِ فتُلْقى سَرْءَها. وسَرْؤُها: بَيْضها. وكَذلك كلُّ شيءٍ بَاضَ.

وتقول: سَرَأتِ المرأةُ سَرْءاً: إذا كَثُرَ ولدُها.

وتقول: أسْأرْتُ إسْئاراً: إذا أبقيتَ من الطّعامِ والشَّراب أو غَيْرِه. والاسمُ: السُّؤْرُ وجِمَاعُه الأسْئارُ. قَال الشّاعر[94]: (الطويل)

صَدرْنَ بما أسْأرْنَ من مَاءِ مُقْفرٍ   صَدَى ليسَ مِنْ إعْطَانِه غيْرُ حَائِلِ

وتقول: قد أساء الرَّجُل إساءةً، وسَوَّأتُ عليه تَسْوِئةً وتَسْوِيْئاً: إذا عِبْتَه عليه.

وتقول: سَألْتُ سُؤالاً ومَسْئَلةً.

وتقول: سَلأْتُ السَّمْنَ أسلأُه سَلأً. والاسمُ: السَّلاءُ.

وتقول: سَئِمْتُ أسْأمُ سَآمةً من الشَّيء. وسَأْمةً وسَأْماً: إذا مَلِلْتَه.

وتقول: سَأْسَأْتُ بالحمارِ سَأسَأةً: إذا زَجَرْتَه بقولك: سَأْسَأ.

وتقول: أُسْتُ القومَ أَؤوسُهم أوْساً: إذا أعْطيتَهُم. والاسمُ: الأَوْسُ، وهو العَطَاءُ.

وتقول: سَأَوْتُ الثّوبَ سَأْواً، وسَأيتُه سَأياً: إذا مَدَدْتَه إليكَ فانْشَقّ.

وتقول: سَئِفَتْ أصابعُه تَسْأف سَأفاً: إذا تَشقّقتْ.

وتقول: أَسْأَدْتُ السّيرَ إسْئاداً: إذا أَدْأَبتَه.

(وتقول في باب آخر من الهمز)

شأوْتُ القومَ شَأواً: إذا سَبقْتَهم.

وتقول: أخْرجْتُ شَأواً من البئرِ وهو مثلُ الزّبيلِ من التُّرابِ. والمِشْآةُ: الزَّبيلُ، وما أخْرجتَ به تُرابَ البئرِ من شَيءٍ.

وتقول: شَأوْتُ من البِئر شَأواً: إذا نَزعتَ منها التُّرابَ.

وتقول: شَئِسَ مَكَانُنا يَشْأَسُ شَأساً. وشَئِزَ شَأْزاً: إذا غَلُظَ واشْتَدّ.

وتقول: شَنِئتُ الرَّجُل أشْنأه شَنَأً وشَنَأً وشَنَآناً وشُنئاً ومَشْنأةً: إذا أبْغَضْتَه.

وتقول: شَأْشَأْتُ بالحمار: إذا دَعَوْته: تُشُؤ تُشُؤ. وقَال رجُلٌ من بني الحِرْماز وغَيْرُه: تُشَأْ تُشَأْ.

وتقول: شَئِفْتُ له أشْأَفُ شَأْفاً: إذا أبْغَضْتَه.

وتقول: قد شَقَأَ النّابُ يَشْقَأ وشُقُوءاً: إذا طَلَع. وشَقَأ رأسَهُ بالمُشْطِ شَقْئاً: إذا فَرَقهُ. والمَشْقَأُ: المَفْرِقُ. والمِشْقَاءُ (ممدود) المُشْطُ.

(وتقول في باب آخر من الهمز)

كَلأ القومُ سَفينَتهُم تَكْليْئاً: إذا حَبَسُوْها، وكَلأتُ في الطّعامِ تَكْليئاً. وأكْلأتُ فيه إكْلاءً: إذا سَلّفتَ فيه.

وما أعْطيتَ في الطّعامِ من الدّراهمِ نَسيْئةً، فهي الكُلأةُ.

وتقول: كَفأتُ الرَّجُلَ مُكَافأةً: إذا صَنعْتَ به مِثْلَ الذي صَنَع بكَ.

وتقول: كَدَأ النّبتُ يَكْدأ كُدُوْداً: إذا أصَابه البَرْدُ فلبَّدَهُ في الأرضِ، أو عَطِشَ فأبْطأ في النّبَاتِ.

وتقول: كَثَأت أوْبارُ الإبلِ فهي تَكْثأ كَثْئاً: إذا نَبَتَتْ.

وتقول: كَثَأتِ القدْرُ كُثْئاً: إذا أزْبَدَتْ للغَلْي.

وتقول: خُذُوا كَثْأة قدْرِكُم: وهي ما ارتفعَ منْها بعْدَ ما تَغْلي. وكَثَأ اللّبَنُ: إذا ارْتَفَعَ فوقَ الماءِ وصَفَا الماءُ من تحتِ اللّبنِ كَثْئاً.

وتقول: أكْمأتِ الأرضُ فَهْي مُكْمِئةٌ.

وتقول: إسْتَكْفأ زَيْدُ عَمْراً ناقَتَه: إذا سَألَه أنْ يَهَبها له وولَدَها ولبنَها ووَبَرَها سَنَةً.

وتقول: كَشَأتُ الطّعامَ كَشْئاً: إذا أكلته كما تأكل القثّاء ونحوه.

وتقول: كَشَأتُ وسَطَه بالسَّيفِ كَشْئاً: إذا قَطَعْته.

وتقول: إكْوَألّ الرَّجُل فهو مُكْوئِلٌّ: إذا قَصُر. والكَوَألَلُ: القَصيرُ.

وتقول: قَدْ أكْبأنّ الرَّجُلُ اكْبِئنأناً: إذا سَخِطَ ولَقِسَتْ نفْسُه.

وتقول: كِئتُ عن الأمرِ أكِيءُ كَيْئاً: إذا هِبْتَه.

وتقول: كَئبَ الرَّجُل يكْأبُ كَآبةً: إذا حَزِنَ.

وتقول: كَفَأتُ الإناءَ كَفْئاً: إذا قَلبْتَه. وأكْفأتُ الشِّعْر إكفاءً: إذا ما خالفْتَ ما تقولُ فيه بقَوَافيه[85].

وأكْفأتُ في مَسِيْري: إذا جُرْتَ عن الطَّريقِ القَصدِ. وقَال ذو الرمّة[86]: (الطويل)

قَطعْتُ بها أرْضاً تَرَى وَجْهَ رَكْبِها ... إذا ما عَلَوْها مُكْفأً غَيْرَ سَاجِعِ

(فالسَّاجعُ: القاصِدُ. والمُكْفأك الجَائِرُ)[87].

وتقول: لَكَأَتُ الرَّجُلَ لكْئاً: إذا جَلَدْتَه بالسَّوْطِ(88).

(وتقول في باب من الهمز)

قَدْ صَأى الفَرْخُ يَصْئِي صَئْياً: إذا صَوَّتَ. قَال الراجز(89):

مَــالــي إذا أنــزعُــهــا صَــأيْــتُ
أكِــبــرٌ غَــيْــرَنــي أمْ بــيَــتُ

وتقول: قَدْ صَيَّأَ الرَّجُلُ من الماءِ تَصْييئاً: إذا غَسَله فثوَّر رأسَه فلم يُنقّه.

وتقول: صَئِبَ الرَّجُلُ من الماءِ يَصْأَبُ صَأباً، وصَئِمَ منه يَصْأَمُ صَأماً وهما واحد: وهو شُرْبهُ من الماءِ أو غَيْرِه من الأشْرِبِة.

وتقول: صَبَأَ في دِيْنِه، يَصْبَأ صُبُوءاً: إذا كَانَ صَابِئاً.

وتقول: صَدِئَ السّيفُ يَصْدَأ صُدْءَةً: إذا أصَابه الصَّدأ. وصَدَأَ (مفتوح).

وتقول: صَأصَأتُ من الرَّجُلِ صَأصَأةً: إذا فَرِقْتَ مِنْه.

وتقول: صَئِكَ الرَّجُلُ يَصْأكُ صَأكاً: إذا عَرِق فهَاجمتْ منه رِيْحٌ مُنْتِنةٌ من ذَفَرٍ أو غَيْرِ ذلكَ. وهي الزَّهْمَقَةُ.

وتقول: قد اصْمَأكَّ الرَّجُلُ فهو مُصْمَئِكٌّ: إذا غَضِبَ.

وتقول: قد صَؤُلَ العبيرُ يَصْؤُلُ صَآلةً: إذا أكلَ النّاسَ وأكَلَ صَاحِبَه.

وصَأَلَ صِيالا (بغَيْرِ هَمْز): إذا صَالَ على قِرْنه وتَطَاوَلَ.

(وتقول في باب من الهمز)

إجْثَألّ النّبْتُ فهو مُجْتَئِلٌ: إذا اهْتزّ وأمْكَن أن يفقْبَضَ عليه. والُمجْثْئِلُ من الرّجَال: الُمنْتَصبُ قَائماً.

وتقول: جَسَأتْ يَدُ زَيْدٍ جُسُوءاً: إذا يَبِسَتْ. والنّبْتُ إذا يَبِسَ، فهو جَاسِئٌ.

وتقول: جَنَأ الرَّجُلُ يَجْنأ جُنُوءاً على الشّيء: إذا أكَبَّ عليه. قَال الشّاعر[90]: (الوافر)

أغَاضِرَ لوْ شَهِدْتُ غَدَاةَ بِنْتُم جُنُوء العَائِدَاتِ على وِسَادي

وتقول: جَنِئَ الرَّجُلُ جَنَأ: أكبَّ إذا كَانتْ مِنْه خِلْقَةٌ.

ويُقَالُ منه: رَجُلُ أجْنأ: ولا يكونُ في «جَنَأتُ» إلا فَاعِلُ (جَانِئٌ).

وتقول: جَبَأتُ عن الرَّجُلِ وغَيْرِه جُبُوءاً: إذا خَنَسْتَ عنه. قال الشّاعر[91]: (الطويل)

فَهَلْ أنا إلا مِثْلُ سَيِّقَةِ العِدَى إنْ استَقْدمتْ نَحرُ وإنْ جَبَأتْ عَقْرُ

وتقول: جَبَأتْ عليّ الضَّبُعُ جُبُوءاً: إذا خَرَجتْ عليكَ من جُحْرِها.

وتقول: ثَأجتِ الغَنمُ تَثأجُ ثُواجاً: إذا صَاحتْ. قَال[92]: (المتقارب)

وقَدْ ثَأجُوا كَثُؤاجِ الغَنَم

وتقول: جَئِزَ الرَّجُلُ جَأزاً: إذا غَصّ. والجأزُ: الغَصَص في الصَّدْر.

وتقول: جَأجأتُ بالإبلِ جَأجَأةً: إذا سَقَيْتَها وقُلْتَ: جِئْ جِئْ.

وتقول: جَلأتُ الرَّجُلَ أجْلأ به جَلأ: إذا صَرَعْتَه وجَلأ بثَوْبِه جَلأ: إذا رَمَى بِه.

وتقول: جَفَأتُ الرَّجُلَ جَفْئاً: إذا صَرَعْتَه. وأجْفَأتِ القِدْرُ إجْفاءً: إذا ألْقَتْهُ مِنْ نَوَاحيْها.

وتقول: جَزَأتِ الإبلُ عن الماءِ جَزءاً وجُزْءاً: إذا اسْتَغْنَت بالرُّطبِ عَنْ الماءِ.

وتقولك جَزّأتُ المالَ من القَومِ تَجزِئَةً: إذا قَسَّمْتَهُ.

وتقول: أجْزأتُ اجْتِزاءً.

وتقول: جَرُؤتُ جُرْأةً وجَرَاءةً.

وتقول: لجأتُ إلى المكانِ لجئاً ولجوْءاً. وألجأتُ الرَّجُلَ إلي الشّيء إلجاءً: إذا اضْطَرتَه إليه.

وتقول: جِئتُ أجِيء مَجِيْئاً وجَيْئةً. والاسمُ: الجِيْئةُ.

وتقول: جَشَأتْ نَفْسِي جُشُوءاً: إذا نَهَضتْ إليكَ وجاشتْ.

قَال عمرو بن الإطنابة[93]: (الوافر)

وقَوْلِي كُلَما جَشَأتْ لِنَفْسِي مَكَانَكِ تُحْمَدِي أوْ تَستريْحِي

وتقول: جَئِي الفَرَسُ جُؤْوَةً. والجؤْوَةُ: حُمْرةٌ ي سَوَادٍ، والسّوادُ أكْثرُ.

وتقول: جَأَرُ الثّورُ جُؤاراً: إذا رَغَا.

وتقول: أَجِمْتُ الطّعامَ أجماً: إذا كَرِهْتَه من المداومةِ عليه.

وتقول: أَجْبأتَ الأرضُ فهي مُجْبِئةٌ. وهي أرْضٌ مَجْبأةٌ: إذا كَثرتْ جَبْأتُها، وهي الكَمَأةُ الحمْراء.

وتقول: أجَرَتْ يدُ الرَّجُل تَأجرُ أجُوراً وأجراً، وذلك إذا جَبَرتْ فبقَى فيها عَثْمٌ. وهو مَشَشٌ كَهيئةِ الوَرَم وفيه أَوَدٌ.

وتقول: أجَره الله يأجُرُه أجْراً.

وتقول: أجرتُ المملوكَ فهو مَأجورٌ أجْراً. وآجرْتُه أوْجِرْهُ إيجاراً، في معنى أجرْتُه مُؤاجَرَةً. وكلٌّ هذا كَلامٌ حسنٌ من العرب. قَال الله عزّ وجَلّ[94]: ﴿**على أنْ تأجُرَني ثمانيَ حُجَجٍ**﴾.

وتقول: هَجأ غَرَثي هَجأ: إذا ذَهَب. وقد أهْجَأ طَعَامُكم غَرَثي، إذا قَطعه إِهْجَاءً.

قال الشّاعر[95]: (الطويل)

فـأَخْزاهُـم ربّي ودلّ عَـلـيـهـم وأطْعَمهم من مَطْعَم غَيْرِ مُهجِئ

وتقول: جَئِثَ جَأْثاً: وهي مِشْيَتُه مُوقَراً حِمْلاً.

وتقول: أجَنَ الماءُ يأجُنُ أجُوناً: إذا تغَيْرَ طَعْمُه وأجِنَ.

(وتقول في باب من الهمز)

خَفَأتُ الرَّجُل خَفئاً: إذا صَرعْته.

وتقول: خَلأتِ النّاقةُ خَلْئاً وخِلاءً: إذا حَرَنتِ وصَعُبَت، قَال زهير[96]: (الوافر)

بآرِزَةِ الفَقار ولم يَخُنها قِطافٌ في الركابِ ولا خِلاءُ

وتقول: خَبأتُ الشّيءَ خَبئاً، وخَسَأتُ الكلبَ خَسْئاً.

وخَسَأ بَصرُه خَسْئاً وخُسُوءاً إذا سَدِرَ.

وتقول اخْتَتأتُ من الرَّجُلِ اخْتتاءً: إذا اخْتَبأتَ منْه.

وتقول: خَرِئَ الرَّجُل خِراءً وهَرْءاً، وجِجنَاعُه الخُرْآن والخُرُوءةُ.

وتقول: خَذِئتُ للرّجلِ خَذْءاً: إذا اسْتَخْذَأتَ لهُ.

وتقول: خَطِئتُ من الخَطيئة أخْطأ خَطَأ. وأخْطَأتُ إخْطاءً. والاسمُ: الخَطَأ.

وتقول: خَجَأتُ المرأةَ خُجْئاً: إذا نَكَحْتَها.

(وتقول في باب من الهمز)

حَلأتُ الأديمَ أحْلأ حَلأ: إذا أخْرجَت تَحْلِئه. والتَّحْلِيء: القِشْرُ الذي فيه الشَّعرُ فوق الجِلْد.

وتقول:حَلأتُه بالسَّوطِ حَلأ: إذا جَلَدْته. وحَلأْتُه بالسَّيفِ حَلأ: إذا ضَرَبْته.

وتقول: حَلأتُ الإبلَ عن الماءِ تَحْلِئةً وتَحْلِئةً وتَحْلِيئاً: إذا حَبَسْتَها عنه. قَال الراجز[97]:

لَطَالما حَلأتُماهَا لَمْ تَرِدْ
فَخَلِّياهَا والسِّجَالَ تَبْتَرِدْ
تَشْفِي بِبَرْدِ الماءِ ما كَانتْ تَجِدْ
مِنْ حَرِّ أيامٍ ومِنْ لَيْلٍ وَمِدْ

وتقول: أحْلأتُ للرَّجُلِ إحْلاءً: إذا حَكَكْتَ له حُكَاكةَ حَجرَيْنِ فَدَاوى بحُكَاكَتِهما عَيْنَيه إذا رَمِدَتا. وتقول: حَطَأتُ الرَّجُل حَطئاً: إذا صَرَعْتَه.

وتقول: حَنَّأتُ رأسَه بالحِنّاء تَحْنيئاً: إذا خَضَبْتَه بها.

وتقول: حَشَأتُ الرَّجُلَ بالسّهم حَشْئاً: إذا أصبْتَ جَنْبَه وبَطْنَه. وحَشَأتُ المرأةَ حَشْئاً: إذا نَكَحْتَها. وحَشَأتُ بَطْنَه بالعَصَا حضشْئاً: إذا ضَرَبْتَ بها بَطْنَه.

وتقولُ: أحْكَأتُ العُقْدَةَ إحْكَاءً: إذا شَدَدْتَ عَقْدَها.

وتقول: حَزَأتُ الإبل جَزْءاً: إذا جَمَعْتَها وسُقْتَها.

وتقول: حَمِئت الرَّكِيَّجُ حَمْئاً: إذا خَالطَتها الحَمْأةُ. والحَمْأةُ: الأسمُ، وأحْمَأتُها إحْمَاءً: إذا جَعَلْتَعا حَمِئَةً.

وتقول: حَضَأتُ النّار حَضْئاً: إذا أوْقَدْتَها.

وتقول: حَصَأ الصّبيُ من اللّبن حَصْئاً: إذا ارْتَضَعَ حتّى تَمْتَلِئَ إنْفَحَتُه إذا كَان جَدْياً. وإن كانَ صَبيّاً فبَطْنُه. والإِنْفَحةُ: كَرِشُ الجَدّي ما لم يَأكلْ. فإذا أكَلَ فهو كَرِشٌ.

وتقول: حَدِئْتُ بالمكَانِ حَدَءاً: وذلك إذا لَزِقْتَ به.

وتقول: حَدئْتُ إليه حَدَأً: إذا لجأتَ إليه. وحَدئتُ إليه حَدأً: وذلك إذا حَدِبْتَ عليه ونَصرْته، ومَنعْتَه (من الظلم)[98].

وتقول: إحْبنْطَأتُ إحْبِنْطاءً: إذا انتفخَ جَوفُكَ.

(وتقول في باب من الهمز)

ضَبأتُ في الأرضِ ضَبَأً وضُبُوءاً: إذا اخْتَبأتَ.

وتقول: أضأتِ النّارُ إضَاءةً.

وتقول: ضَؤُلَ رأيُه ضَآلةً: إذا قَال: وضَؤُلَ الرَّجُلُ ضَآلة: إذا صَغُرَ[99].

وتقول: ضُئِدَ الرَّجُلُ ضُؤاداً: وهو الزُّكَامُ.

وتقول: اضْمَأكَّ النّبتُ إضْمِئكَاكاً: إذا رَوِي واخْضَرَّ.

وتقول: ضَنَأتِ المرأةُ وضُنُوءاً: إذا وَلَدتْ.

(وتقول في باب الهمز)

طَأطأتُ رأسِي طَأطأةً.

وتقول: طَسِئْتُ طَسَأً: إذا اتّخمْتَ عن دَسَم.

وتقول: طَفِئت النّارُ طُفُوءاً.

وتقول: طَرأتُ على القومِ طُرُؤاً: إذا أتيتَهم مِنْ غَيرِ أنْ يَعْلمُوا بكَ. واطْلَنفأتُ إطعلِنْفاءً: إذا لزِقْتَ بالأرضِ.

وتقول: لأطَ الرَّجُلَ لأطاً: إذا أمره بأمْرٍ فألحّ عليه أو تَقَاضاهُ الدينَ فألحَّ عليه.

وتقول: لأطْتُ الرَّجُلَ لأطاً: إذا أتْبعتَه بَصَرك حتّى يَتَوارى عَنْكَ.

وتقول: أوْطأتُ في الشِّعرِ إيطاءً: إذا أعَدْتَ قوافيه[100].

وتقول: (أطّرْتُ القوسَ أطراً: إذا حَنَيتها. (ويُقَالُ حَنَى وحَنَا يَحْنُو)[101].

وأطْرتُ السّهم أطْراً: إذا لَففْتَ على مَجْمَع الفُوقِ عَقَبةً. واسْمُها الأطرَة.

وتقول: تَأطَّرَت المرأةُ تأطراً: إذا أقامَتْ في بَيْتِها. قَال الشاعر[102]: (الطويل)

تأطّرنَ حتّى قُلتُ لسْنَ بَوارِحاً وذبْنَ كما ذَابَ السّديفُ المُسَرْهَبُ

وتقول: وَطأتُه على الأمْرِ مُوَاطأة: إذا وافَقْتَه عليه.

وتقول: فَطَأ الرَّجُلُ المرأةَ يَفْطأها، ورَطأها يَرْطَأها رَطْئاً، وشَطَأها يَشْطأها شَطْئاً: إذا نَكَحَها.

(وتقول في باب الهمز)

ظَمِئْتُ ظَمَأ: إذا عَطِشْتَ.

وتقول: ظَاءرْتُ مُظَاءرةً: إذا أخذْتَ ظِئراً. وظَأرْتُ النّاقَة ظَأراً، وهي نَاقةٌ مَظْؤرةٌ: إذا عَطَفْتَها على غَيْرِ ولدِها.

وتقول: هذا ظَأمُ الرَّجُلِ وظَأبُه، وهما واحد. وهما اللذانِ يَتزوَّجَان الأخْتَين، كلٌّ واحدٍ واحدةً. وقد ظام‌ءني وظا ءَبني: إذا تَزوَّجْتَ أنتَ امرأةً وهو أخْتَها.

وتقول: دأظْتُ الوِعَاءَ دَأظاً. قال الراجز[103]:

لقدْ فَدَى أعْنَاقَهنَّ المحضُ

والدَّأظُ حتَّى لا يَكُونَ غَرضُ

الدَّأظُ: الامتلاء. والغرضُ موضعُ ما تركتَه فلم تجعلْ فيه شَيئاً.

وقوله: «فَدَى أعْنَاقهُنّ المحْضُ» يقول: فَدَاهُنّ من البَيْعِ. والنَّحْرك المحضُ استغْنُوا به عن ذَلك.

(وتقول في باب من الهمز)

عَبَأتُ الطِّيبَ عَبْئاً: إذا صَنَعْتُه وخَلَطْتُه.

وتقول: ما عَبَأتُ بفُلانٍ عَبْئاً: إذا لَمْ تَصنَع به شَيْئاً. وعَبّأتُ المتَاعَ: إذا هَيّأتَه. وعَبّأته تَعْبِئةً. كلٌ من كَلامِ العَرَب. وعَبّأتُ الخيلَ تَعْبِئةً وتَعبِيْئاً.

وتقول: هو عِبءٌ وجِمَاعُه الأعْباءُ وهو الحِمْلُ والأحْمَالُ قَال الشّاعر[104]: (الكامل)

الحامِلُ العبءَ الثَّقيلَ عن الـ جَانِي بغَيْرِ يَدٍ ولا شُكْرِ

(وتقول في باب من الهمز)

فأوْتُ رأسَه فَأواً، وفَأيْته فَأياً بالسَّيْفِ.

وتقول: فَثَأتُ الماءَ فَثئاً: إذا سَخَّنْته. وكذلك كُلُّ ما سَخَّنْتَه. وفَثَأتُه عَنّي فَثْئاً: إذا كَسَرْتَه عنك بقَولٍ أو غَيْرِه.

وتقول: فَجَأتُه فَجْئاً، وفَجِئْتُه فُجَاءةً: إذا لقيْتهُ وهو لا يَشْرُ بكَ ولا تَشْرُ به.

وتقول: فَطأتُ الرَّجُل أفطاأ فَطْئاً: إذا ضَربتَه بالعَصَا أو ضَربْتَه برجْلِكَ.

وتقول: فَأفأ الرَّجُلُ فأفأةً، وهو رَجُلٌ فأفاءُ (ممدود) وهو الثَّقيلُ اللسانِ).

وتقول: فَسَأتُه بالعَصَا فَسْئاً: إذا ضَرَبْتَ بها ظَهْرَه.

وتقول: تَفَسّأ الثّوبُ تَفَسّئاً: إذا تَشَقّقَ.

وتقول: فِئْتُ إلى الأمرِ فَيْئاً: إذا رَجَعَت إليه. وفَاءَ الظّلُّ فَيئاً، مِثْلُها.

وتقولُ: أفَأتُ عليهم إفاءة: إذا أدرْتَ لهم فَيئاً أخذَ مِنْهم، أوْ أخذْتَ لهم سَلبَ قومٍ آخرين، فَجِئْتَهم به. وقَالَ اللّه عزّ وجلّ[105]: ﴿ما أفَاءَ اللّهُ على رَسُولِهِ﴾.

وتقول: فَقَأتُ عينَه فَقْأةً، وتَفَقّأت البُهْمَى إليهم تَفَقؤاً وفَقَأتْ فَقَأً: إذا تَشَقّقتْ لفَائفُها عن ثَمرِها.

وتقول: ما فَتَأتُ أذكُره فتئاً: إذا كنتَ ماتَزالُ تَذكُره كَقولِ اللّهِ عَزَّ وَجلّ[106]: ﴿تَفْتَأ تَذكُرُ يُوسُفَ﴾.

وتقول: فأدْتُ الصّيدَ فأداً: إذا أصبْتَ فُؤادَه.

وتقول: فأدْتُ الخبزةَ في الملّة: إذا خَبزْتها فيها. والمِفْأدُ: الحديدةُ التي يُختبزُ بها والمُشْتَوى.

ويُقَالُ: قد تَفَشّأ بالقَوم المَرَضُ تَفَشّؤاً: إذا انْتَشَرَ فِيهم. قال الشّاعر[107]: (الطويل)

وأمرْ عَظيْمِ الشّأنِ يُرْهَبُ هَوْلُه ... ويَعْيا به مَنْ كَانَ يُحْسَبُ رَاقيا
تَفَشّأ إخْوانَ الثّقاتِ فَعَمّهُم ... فأسْكَتَ عَنّي المعْوِلاتِ البَوَاكيا

(وتقول في باب من الهمز)

قَنَأتْ أطْرَافُ المرأةِ من الحُنّاء قُنوءاً: إذا احْمَرّتْ شَديْداً.

وتقول: قَمَأت المَاشيةُ قُموءاً وقَمُئَتْ قَمَاءةً: إذا سَمِنَتْ. وقَمُوءَ الرَّجُلُ قِمَاءةً: إذا صَغُرَ.

وتقول: قَرأتُ الكِتَابَ قِراءةً.

وتقول: قُفِئَتْ الأرضُ قَفْأةً: إذا مُطِرَتْ وفيها نَبْتٌ فَحَمَل المَطَرُ على النّبْتَ الغُبَارَ فلا تأكلُ الماشِيةُ حتّى يَجْلوهُ النّدَى، أو يَهتزُّ فيسْقُط مَا عليه.

وتقول: قَضِئَت القِرْبَةُ فهي تَقْضَأ قَضَأ، وهي قِرْبةٌ قَضِئةٌ على وَزْن (فَعِلَة): وهي التي قَدْ عَفِنَتْ وتَهافتتْ. والثّوْبُ يَقْضَأ مِنْ طُولِ النّدَى والطّيِّ قَضَأ.

ويُقَالُ: قَضِيءَ حَسَابُ فُلانٍ قَضْئاً وقُضُوءاً وقَضْأةً: وذلك إذا

دَخَله عَيعبٌ ولم يَكُنْ صَحِيْحَاً. وإنّ في حَسَبِ فُلانٍ لقُضَأة: أي لَعيْباً، وهو الوصْمُ أيْضاً.

وتقول: قد قَاءُ الرَّجُلُ يِقيءُ قَيئاً.

وتقول: أقتأتَ الأرضُ فهي مُقْثِئةٌ: إذا كَانتْ القِثّاء. وهَذه أرْضٌ مَقْثأةٌ.

وتقول: قَئِبْتُ من الشَّرابِ أقأبُ قَأباً: أي شَرِبْتُ منه.

قَال أبو زَيْد: ليسَ في الأرضِ قَيْسيّ إلا يقول القُثّاء برفع القَاف[108].

(وتقول في باب آخر من الهمز)

لَبَأتُ اللّبأ ألْبأهُ: إذا حَلبْتَ الشّاةَ لَبْأ. ولَبأتُ القومَ ألْبأهُم لبْأ: إذا صَنعتَ لهم لَبأ. وألْبأتُ الجَدي إلْباءً: إذا شَدَدْتَهُ إلى رأسِ الخِلْفِ ليرْضَعَ لِبَأ. واسْتَلْبأ الجَدْيُ: إذا رَضِعَ هُوَ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسه.

وتقول لَفأتُ اللَّحمَ عن العَظْمِ. واللَّفيْئةُ: البَضْعَةُ التي لا عَظْمَ فيها نَحْو النَّحْضةِ والهَبْرَةِ والوَذْرَة. لا تُقَالُ إلا بَضْعَةٌ بالفتح مثلُ القَصْعَة.

وتقول: لَطَأ الرَّجُلُ بالأرْضِ لَطْئاً: إذا لَزِقَ بها.

وتقول: لَؤمَ الرَّجُلُ يَلْؤمُ لؤماً ومَلأمةً مثل (مَفْعَلة)[109].

وتقول: ألأم الرَّجُلُ إلآماً: إذا صَنَع ما يَدْعُوه النّاسُ عليه لَئِيْماً. وهذا رَجلٌ مِلأمٌ وهو الذي يَعْذِرُ اللئِامَ.

(وتقول في باب آخر من الهمز)

قد مَسَأ الرَّجُلُ: إذا مَجَن. والماسِئُ: المَاجِنُ.

وتقول: مَأسْتُ بين القَوْمِ أمأسُ مأساً: إذا أفعسَدْتَ بَيْنَهم.

وتقول" سَلأتُ النّخْلَة[110] والعَسيبَ سَلأً: إذا نَزعْتَ شَوكَها وهو السُّلاّء، وواحَدتُها سُلاّءةُ وسُلاّءُ.

وتقول: مَئاتُ الجلدَ مَتأ: إذا جَعلتَ الجِلْدَ في الدباغَ، والجلد متيئةٌ مَا لم يَخْرج من الدبّاغ. فإذا خَرَجَ من الدبَاغ فهو أفِيقٌ وأديمٌ.

وتقول: مَأرْتُ بين القَومِ، ومَاءرْتُ بَيْنَهم مُماءَرة: إذا عَاديْتَ بَيْنهم. والاسمُ: المِئْرَة.

وتقول: أمّأتْ غَنَمُ فُلانٍ إمْآءً: إذا صَارتْ مَائةً. وأمْأيتُها لك: إذا جَعْلتُها لك مَائةً.

وتقول: مَأنْتُ الرَّجُلَ أمأنُه مَأناً: إذا أصَبْتَ مَأنَته وهي مَا بينَ سُرَّتهِ وعَانَتِه وشُرْسُوفِه.

وتقول: مَأوتُ السّقاء مَأواً. ومَأيْتهُ مَأياً: إذا وسَّعْته فَجَعلْته وَاسِعاً. وكَذلك الوِعَاء.

وتقول: قد تَمأى السِّقَاء تمئّياً: إذا مَدَدْته فَاتَّسَعَ.

وتقول: مَرؤ الرَّجُلُ مُروءَةً.

وتقول: مَلؤ الرَّجُلُ مَلأءةً. وَمَلأت الجُبَّ أمْلأهُ ملأ مَلأ والإنَاءَ والجَرَّة.

وتقول: مَالأتُه على الأمرِ مُمَالأةً: إذا ساعدتُه عَليه وتَابَعْتُه.

وتقول: ما كَانَ الطّعامُ مَديْئاً. ولقدْ مَرؤ مَرَاءةً وأمْرأني إمْراءً وهو طَعَام مُمْرِئٌ.

(وتقول في باب من الهمز)

هَنَأتُ البّعيدَ أهنأهُ هَنْأ: إذا طَليتَه بالهِنَاء. وهو القَطْرانُ.

وتقول: هَنّأني الطّعامُ يَهْنأني هَنْأ هَنْأ وهَنَاءً. وما كَانَ الطّعامُ هَنيئاً. ولقد هَنُؤ هَنَاءةً وهَنَاءً وهِنْئاً (تميمٌ تقولُ هَنْأ وقَيْسٌ هِنأ، وصَرَعه صِرْعاً تميميةٌ وصَرَعاً قَيسِيّةٌ)[111].

وتقول: هَرأني القُرُّ فهو يَهْرأني هَرْءاً. إذا كَادَ يَقْتُلك. وأهْرَأتُ اللّحمَ إهْرَاءً: إذا طَبَخْتَه حتّى يَسقُطَ اللحمُ عَن العَظْمِ.

وتقول: قَدع أهْرأنا فَنحنُ مُهْرِئُونَ (كقولهم: أبْردْنا فنحنُ مُبْرِدُون)[112] إذا اشْتَده البردُ عندَ رَوَاح القَائظ.

وتقول: هِئْتُ للأمرِ أهِيءُ له هَيْأةً. وتَهيّأتُ تَهيّوءاً. وإنّه لحَسَنُ الهِيْئةِ والهَيْئَةِ.

وتقول: هَدَأ الرَّجُلُ هُدوْءاً: إذا سَكَنَ.

وتقول: هَرَأ الرَّجُلُ في مَنْطقه يَهْرَأ: إذا قَال الخَنَى والقَبيحَ. وهذا مَنْطِقٌ هُرَاءٌ، قَال الشّاعر[113]: (الطويل)

لها بَشَرٌ مِثْلُ الحَرِيرِ ومَنْطِقٌ   رَخِيمُ الحَواشِي لا هُرَاءٌ ولا نَزْرُ

وتقول: هُوْتُ بالرَّجُلِ خَيْراً، أهُوءُ به هَوْءاً: إذا زَنَنته.

وتقول: إنّه لذُو هَوْءٍ: إذا كَان ذَا رَأيٍ مَاضِياً. قال العجاج[114]:

لا عَاجِزَ الهوْء ولا جَعْدَ القَدَمْ

وتقول: هَذَأتُ اللّحْمَ بالسّكيْن هَذْءاً: إذا قَطَّعْتَه.

وتقول: هَنئتْ الماشيةُ تَهْنأ هَنْئاً: إذا أصَابَت حَظاً مِنْ البّقْلِ مِنْ غَيْرِ أنْ تَشْبَعَ مِنْه.

(وتقول في باب آخر من الهمز)

قد أبِتَ يومُنَا يأبَتُ أبْتاً: إذا اشتَدّ غَمُّه في القَيْظِ.

وتقول: قد اشْمأزّ الرَّجُل اشْمِئْزازاً: إذا ذُعِرَ مِنْ شيءٍ وهو المذْعُورُ.

وتقول: قد اسمألّ الظِّلُّ اسْمِئلالاً: إذا صَار إلى أصْلِه. قَال الشّاعر[115]: (الكامل)

يَردُ المياهَ حَضيرةً ونَفيْضَةً ... وِرْدَ القَطَاة إذا اسْمَألّ التُّبَّعُ

واسْمِئلالُه: أنْ يَرْجِعِ إلى أصعلِ العُود، والتُّبَّعُ: الظِلُّ.

وتقول: قد احْزَألّ الإبِلُ والقَومُ احْزِئلالاً: إذا اجتَمعُوا.

وتقول: ازْبأرّ النَبْتُ والوبَرُ والشَّعْرُ ازبِئراراً: إذا نَبتَ.

وتقول: قَدْ اقْسَأنَّ الرَّجُلُ اقْسِئْناناً: إذا غَلَظَ وجَسأ.

قَال الراجز[116]:

إنْ تَكُ لَدْناً لَيِّناً فإنّي
ما شِئْتَ مِنْ أشْمَطَ مُقْسَئِنّ

وتقول: اصْمَألّ الأمرُ اصْمِئلالاً: إذا اشتدّ. والمصْمَئِلّة: الدَّاهِيةُ.

وتقولُ قد اسْمأدَ وجْهُ الرَّجُل اسْمِئعداداً، وجَسَده أو رَأسَهه: إذا وَرِمَ.

وتقول: قد ارْفَأنّ النّاسُ إرْفِئْناناً: إذا سَكَنُوا بعد الجَوْلة. قال الراجز[117]:

حتّى ارْفَأنّ النّاسُ بَعْدَ المجْوَلِ

وتقول: قد اتلأبّ الأمرُ اتلئْباباً: إذا استَقام.

وتقول: قد اطْمأنّ الأمرُ إطمِئْناناً: إذا سَكَن. والاسمُ: الطُّمَأنينةُ.

وتقول: قد أثْتَرَّتِ القِدْرُ فهي مُؤْتَرّةٌ إثْتِراراً: إذا اشتَدّ غليانُها وغَلْيُها.

وتقول: أرْأمتُ الرَّجُلَ على أمْرٍ لم يَكُنْ من شَأنِه إرْءاماً: إذا أكْرَهتَه عليه.

وتقول: قد اكْلأزّ الرَّجُلُ اكْلئزازاً: إذا انقبضَ فلَمْ يَنْبسطْ. وقَدْ ائتزّ الرَّجُلْ ائتزَازاً: إذا استعْجَلَ.

(وتقول في باب من الهمز)

ثَمأتُ رأسَه بالحَجَر والعَصَا فأنا أثمأهُ ثُمَئاً: إذا شَدَخْتَه. وثَمأتُ الخبزرَ ثَمئاً: إذا ثَرَدْتَه.

وتقول: قد ثَأرتَ القومَ ثأراً: إذا طَلبتَ بِثأرِهم. قَال الشاعر[118]: (الطويل)

ثأتُ عَدّياً والخَطيْمَ فلم أضِعْ وَصِيّةَ أشْيَاخٍ جُعِلتُ إزاءَها

وتقول: وَثَأتُ يَدَ الرَّجُلِ وَثْئاً، وهي يَدٌ مُوْثوءةٌ. وأثأيْتُ الخَرَزَ إثْئاءً: إذا خَرَمْتَه. وقد ثَئيَ الخَرَزُ يَثأى (شَديد مقصور) قال ذو الرمة[119]: (البسيط)

وَفْراء غَرفيّةٍ أثأى خَوَرِزُها مُشَلشلاً ضَيّعتْهُ بينَها الكُتَبُ

(قال أبو زَيْد: ليسَ بينَ العَربِ رَجلٌ يَخرِزُ. إنّما تَخْرِزُ النِّساءُ والرِّجالُ يَحْلُبونَ ولا تَحْلُبُ النّساء)[120].

وتقول: أثأيْتُ في القَوْمِ إثئاءً: إذا جَرحْتَ فيهم. وهو الثَّأيْ.

وتقول: أثَا عليه يأثُو أثْواً: إذا وَشَى به. وأثْيتُ آيي إثاوَةً. وقد أفْرَشتُ به إفْراشاً وهما واحدٌ: وهو أنْ تُخْبِرَ بعُيُوبه النّاسَ.

وتقول: قد أثرْتُ أنْ أقولَ الحقَّ آثَرُ أثْراً. وأثَرَ الحديثَ يأثُره أثراً: إذا حَدَّثَ به.

وتقول: استَثأرَ الرَّجلُ فهو مُستَثئِرٌ: إذا استَغَاثَ.

(وتقول في باب من الهمز)

تَلكّأتُ تَلكّؤاً: إذا اعتلْلتَ أو امتنعْتَ على صاحبِكَ.

وتَجشّأتُ تَجشُّؤاً: والاسمُ: الجُشَأةُ (مفتوح).

وتقول: اتّكأتُ اتّكاءً: والاسم التُكَأةُ (مفتوح).

وتقول: تَنَأتُ بالبَلدِ تُنُوءاً: إذا وَطَّنْتَهُ.

وتقول: تَبوّأتُ مَنْزِلاً تَبُوءاً: إذا اتّخَذْتَه مَنْزِلاً.

وتقول: تضملأتُ من الأكْلِ والشَّرَاب تَملّوءاً إذا شَبِعت مِنْهُ وامتَلأت.

وتقول: ألتُ الإبلَ أألاً إيالاً: إذا سُقْتَها. وألتُ اللّبَنَ زوْلاً: إذا عَالجتَه. وآلَ اللّبنُ والبَولُ فهو يَؤولُ أوْلاً: إذا خَثُرَ. قَال ذو الرمة[121]: (الطويل)

ومِنْ آيلٍ كالورْسِ نَضْحاً كَسوْتَه   مُتُونَ الصَّفَا من مُضْمحِلٍّ ونَاقِعِ

(وهو الخَاثِرُ)

وآل إلى الحَقّ يَؤول أوْلاً: إذا رَجَعَ إليهِ.

وتقول: أبّنْتُ الرَّجُلَ تأبيْناً: إذا بَكَيْتَه بعد مَوْتِه. قال الشاعر[122]: (الطويل)

لعَمْري ومَا دَهْري بِتَأبينِ هَالكٍ   ولا جَزِعٍ مما أصَابَ فأوْجَعَا

وقَال رؤبة:

فامْدَح بِلالاً غَيْرَ ما مُؤبّنِ

(يقول: غَيْرَ مَبْكي. والتّأبينُ: مَدْحُ الرَّجُلِ بَعْدَ ما يَموت)[123].

وتقول: تَرَأَمَتِ النَّاقةُ على وَلَدِها تَرَأُّماً: إذا أرْزَمَت وحَنَّتْ حَنِيْناً.

وتقول: تَأَمَّيتُ الأمةَ تَأَمِّياً: إذا اتَّخَذتها أمَةً. قَال رؤبة[124]:

يَرْضَوْنَ بالتَّعْبيدِ والتَّأَمِّيّ

لَنَا إذا مَا خَنْدَفَ المُسَمِّيّ

وتقول: آمَتِ المرأةُ أيْمةً: إذا بَقيتْ بغَيْرِ زَوْجٍ.

وتقول: قد أَفِنَ الطَّعامُ فهو يُؤْفَنُ أَفْناً. وهو طَعَامٌ مأفُونٌ. وهو الذي لا خَيْرَ فيه.

وتقول: تأمَّمْتُ تأمُّماً: إذا اتَّخَذْتَ أمّاً. وتَأَبَّيبتَ تَأبيّاً، وَتأخَّيْتَ تأخِّياً: إذا اتَّخذتَ أباً وأخاً.

وتقول: أبي التَّيسُ يَأبى أباً شَديداً، والأبَاءُ: داءٌ يأخذُ العَنز والضَّأنَ. وهو تَيْسٌ آبي وعَنْزٌ أبْواءُ في تُيُوسٍ أبوٍ وأعْتُرٍ أبْوٍ. وذلك أنْ يَشَمَّ التَّيعسُ بَوْلَ الأرْوِيَة، أو يَطَأَ في مَوْطئها فيأخُذُهُ داءٌ في رأسه فَيرمّ فيقتُله فلا يَكَادُ يُقْدَرُ على أكْلِ لحْمه منْ مَرَارتِه. وربَّما أبِيَتْ الضَّأنُ مِنْ ذَلك غَيْرَ أنّه قَلَّ ما يَكونُ ذلك.

قَال الشّاعر[125] لراعٍ له. أنْشَدنيه أبو المَهْدي[126]: (الطويل)

أقُولُ لكَنَّازٍ تَدكَّلْ فإنّهُ ... أبَا لا أظُنّ الضّأنَ منه نَوَاجِيا

فَمالك من أرْوَى تعاديعتَ بالعَمَى ... ولاقَيْتَ كُلاباً مُطِلاً ورَامِيا

فإنْ أخْطأتْ نَبْلاً حِدَاداً ظُبَاتُها ... عن القَصْدِ لم تُخْطِئ كِلاباً ضَوَارِيا

وتقول: قَدْ أنى للرَّجُلِ أنْ يَفْعَلَ ذلك يَأبني له أنْاً.

وقد أنَى للطَّعامِ فَهو يَأني له إناً: إذا دَنَا من فَرَاغه (وتميمُ تقول: قد أنالَ له فهو يُنيلُ إنَالةً. وبعضُ العَربِ يقُول أيضاً: قد آنَ له يَئِينُ له أيناً. ومَعْنَاتها كُلُّها وَاحدٌ)[127].

(وتقول في باب من الهمز)

قَدْ أرْءت الشَّاةُ إراآً، فهي مُرْءٍ ومُرْئيةٌ" إذا اسْتَبَانَ ولادُها (فأما النَّعْجةُ فيُقَالُ لها قَدْ أثْقَلَتْ إذا تَحَرَّكَ ولدُها في بَطْنِها لأنّ حَيَاءها ليسَ بظَاهرٍ مِثْلَ المَاعِزَة)[128].

وتقول: آلَفَتِ الغَنَمُ فهي مُؤْلِفَةٌ: إذا صَارتْ ألْفاً.

وقد ألفتُها إيْلافاً: إذا صَيَّرْتَها ألْفاً: وآلفْتُه إيلافاً في مَعْنى واحد: إذا استَأنَسْتَ به واعْتَدْتَه.

قال ذو الرمة[129]: (الطويل)

مِنْ المؤلِفَاتِ أدمَاء حُرَّةٌ   شُعَاعُ اللّوى في لَونِها يَتَوضَّحُ

وتقول: قد ألّفتُ بَيْنَهم تأليفاً: إذا جَمعْتَ بينَهم بَعْدَ تَفَرُّقٍ.

وتقولُ أنْتُ في السّيرِ أونْاً: وهو السَّيرُ الهيّنُ.

ويُقَالُ: هذا خُرْجٌ ذُو أونْين. وأونَاه: عِدعلاهُ، وهُما جَانبَاه.

ويُقَالُ: أسنَ الماءُ يأسَنُ أسْناً: إذا تغَيْرَ. وأسَنَ الماءُ يأسُنُ.

ويُقَالُ: أسِنَ الرَّجُلُ يأسَنُ: إذا غُشِيَ عَليه مِنْ ريْحٍ خَبيثَةٍ، وربما مَاتَ مِنْها، قَال الشّاعر[130]: (البسيط)

التَّارِكُ القَرنَ مُصْفَراً أنَامِلُه   يَميلُ في الرُّمحِ مَيْلَ المَائحِ الأسِنِ

وُقَالُ: تَلمّأتِ الأرضُ على فُلانٍ تَلمّوءاً: إذا اسْتَوتْ عليه فَوَارِتْهُ.

قَال الشّاعر[131]: (الطويل)

وللأرضِ كَمْ مِنْ صَالحٍ قَدْ تَلمّأتْ   عَليهِ فَوَارتْه بِلَمّاعةٍ قَفْرِ

وتقول: ألمأتُ على الشّيء إلْماءً: إذا احْتويْتَ عليه.

وتقول: قد اتمأرّ الرُّمْحُ اتمِئراراً: إذا غَلُظَ.

وتقول: أبَرْتُ النّخْلَ آبرُهُ: إذا لقّحْتَه. وهذا نَخْلٌ مأبُورٌ: أي مُلقّح. وأبَرتْه العَقْربُ تأبِرَهُ أبْراً: إذا ضَرَبْته بإبْرتِها.

ويُقَالُ: أشِرَ أشْراً: إذا بَطِر.

وتقول: تَفَاءلتُ تفَاؤلاً: إذا أردْتَ حَاجةً وسَمعْتَ إنساناً يَقولُ: يا سَعيدُ يا أفلحُ. أيو يَدْعو باسمٍ قبيحٍ. والاسمُ: الفَألُ.

وتقول: تَمالأنا على الأمْر تَمالُوءاً: إذا أجْمَعَ رَأيُهم على الأمْر. وتَرَفأنا على الأمْرِ ترافُوءاً نحو التّمَالؤ: إذا كَانَ كَيْدُهمْ وأمْرهُم واحِداً.

وتقول: حَمل فلانٌ على القوْم ثمّ تَفَاطأ عَنْهم تَفاطوءاً: إذا انكَسَر عَنْهم ورَجَع. وتَبازخَ تَبَازخاً.

وتقول: تَكأكأ الرَّجُلُ في كَلامِه تَكَأكُؤاً: إذا عَيي بالكَلام فلَمْ يَقْدر أنْ يَتكلّم.

وتقول: تَشَأْثَتُ عَن الأمر تَشأْثؤاً: إذا أردْتَ سَفَراً أو أمْراً، ثم بَدَا لك تَركُه أو المُقَام. وثَأثأتُ عني غَضَبَك ثَأثأةً. إذا أطْفَأتَه عنه.

وتقول: تَجاجأتُ عن الأمرِ تَجاجُوءاً: إذا أردْتَه ثم كَففْتَ عنه. ولم أتجاجأ عَن الأمرِ حتّى واقَعْتُه.

وتقول: تَذَيّأتْ لُحومُ القَوم تَذيّوءاً: إذا تَقَطَّعْت فتَساقطتْ. وقد يُحْبَسُ اللّحمُ حتّى يَتَذيّأ بعدَ أنْ يَنْتِن فيسقُط عن العَظْم.

وتقول: تَودّأتْ عني الأخْبَار: إذا انقطَعتْ تَوَدّءاً.

وتقول: قد تَبَأطَ الرَّجُلُ في ضَجْعَتِه تَبَؤطاً: إذا أمْسَى رَخِيّ البَال، صَالحاً غَيْرَ مَهْمُومٍ.

وتقول: تَرَأدّتُ في قيامي تَرؤداً شَدِيْداً: إذا قُمْت فأخذَتْك رِعْدَةٌ في عِظَامك حينَ تقومُ.

(وتقول في باب من الهمز)

اكْتلأتُ من الرَّجُلِ اكْتلاءً: إذا احْترسْتَ منه. واكْتلأتَ عَيْني اكتلاءً: إذا حَذِرْتَ أمْراً فأسْهَرَكَ فلَمْ تَنَمْ.

وتقول: اخْتَتأتُ من الأمْرِ اخْتتاءً شَدِيْداً: إذا خِفْتَ أنْ يَلْحَقكَ من المسبَّةِ شَيءٌ أو السُّلْطَانِ.

وتقول: ارْتَبأتُ ارْتباءً: إذا أوْفيْتَ على شَرَف، والرَّبِيْئة: الطَّليعةُ. ورَبَأتُ القَوْمَ أربأهُم رَبْئاً في مَعنَاتها. (وهي الرَّبايا مَحوّلةٌ همزتها مَعْدولةٌ من الكَسْر إلى الفَتْح)[132].

وتقول: أكْفأتُ القَومَ إكْفاءً: إذا أرادوا وَجْهاً فَصَرفْتَهم عَنْه إلى غَيْرِه.

وتقول: حَصَأت النَّاقةُ حَصْئاً: إذا أكَلَتْ وشَرِبَتْ فاشتَدَّ أكلُها أوْ شُرْبُها أو اشْتَدَّا جميعاً حتّى تَمْتلئَ.

وتقول: سَبَأتُ القومَ سَبْئاً، والرَّجُلَ: إذا جَلوْتَه. وسبأ على يَمينٍ كَاذبةٍ سَبْئاً: إذا حَلَفَ عليها كَاذباً.

وتقول: هَذَأتُ العَدوَّ هَذْءاً: إذا أبدْتَهم وأفْنيْتَهم. وهَذَأْتُه بلِسَاني هَذْءاً: إذا آذَيْتَه وأسْمعتَه ما يَكْرَهُ.

(وتقول في باب من الهمز)

أقْرأت المَرأةُ إقْراءً فهي مُقْرِئٌ: إذا حَاضتْ. والقُرْءُ: الحيْضَةُ وجِمَاعُها: القُرُوء.

وتقول: أسْبأتُ لأمرِ اللّه إسْبَاءً: إذا أخْبَتَّ له قَلْبَك.

وتقول: اتْكَأتُ الرَّجُل إتْكاءً: إذا أوْسَدْتَه حتّى يَتكِئ. ويُقَالُ: أوْسَدْتُ ووَسَّدْتُ.

وتقول: أصْبَأتُ على القَوْمِ إصْبَاءً: إذا هَجَمْتَ عليهِم وأنْتَ لا تَدْرِي بمَكَانهم. ويُقَالُ: أصْبَأتُ وصَبأتُ.

وتقول: أفأتْه على الأمْر إفاءةً: إذا أراد أمْراً فَعدلْته إلى أمرْ خَيْرٍ منه.

وتقول: أكأتُ الرَّجُلَ إكَاءةً: إذا أرادَ أمْراً فَفَاجَأته على تَظِفّة ذلك فَهَابَك ورَجَع عنه.

وتقول: تئفة وتفيئةٌ (على فعيلة).

وتقول: أنأتُ الرَّجُلَ إناءً: أنْهضتَه وعليه حمْلُه حتّى يَنُوءَ هو فينهَضَ به، وتقول: أبأتُ الرَّجُلَ إباءةً (ممدود): إذا خوّفته حتّى يَنُوءَ على نَفْسه.

وتقول: أكْفأت الإبلُ إكْفاءً: إذا كَثُرَ نِتاجُها من بَعْدِ حِيالٍ قَبْلَ ذلك بعَام. والكُفْئَةُ:

نِتَاجُ حَلوبَتكَ من الأبلِ. قَال ذو الرمة[132]: (الطويل)

تَرَى كُفْئتَيها تُنْفِضَان ولَمْ تَجِدْ لها ثِيل سَقْبٍ في النِتَاجين لأمِسُ

وتقول: جَنّبتُ الإبلَ تَجنْيباً: إذا لم تُنْتِجِ إلا النّاقَةُ أو الثِنْتَان.

ويُقَالُ: أنْتَجتِ النّاقَةُ ونتجتُها أنا أنْتِجُ.

وتقول: نسَأتُ نَسئاً: إذا حَلبْت لهم اللّبنَ ثم صَببْت عليه الماءَ حتّى يكونَ النصفَ أو أكثرَ ولا يَكونُ من الحليبِ.

قال الشاعر[133]: (الوافر)

سَقَوْني النَّسء ثم تَكَنّفُوني عُدَاةُ اللهِ من كَذِبٍ وزورِ

وتقول: أنْأتُ الأمرَ إنهاءً: إذا لَمْ تُبْرِمْه ولم تُنْضِجْهُ.

* * *

تمّ كتابُ الهمز بحمدِ الله وذلك ي سَحرِ الثلاثاء الثاني منْ ذِي القِعْدة من سنةِ تسعٍ وأربعينَ وستمائة والحمدُ للّه أولاً

وآخراً وظَاهراً وباطناً وصَلواتُه على رسولِه محمدٍ النبي وآلهِ الأكْرمين وسَلامه.

(وجاء على الهامش بخط آخر)

بلغتْ المقابلةُ بالأصل المنتسخِ عنه وكَتَب الملتجئُ حرمَ اللّهِ تعالى الحسنُ بنُ محمد بن الحسنِ الصَغَاني.

نقول محفوظة من كتاب: «تحقيق الهمز وتخفيفه وتحويله» لأبي زيد الأنصاري

قال أبو زيد الأنصاري:

الهمز على ثاثة أوجه: الحقيق والتخفيف والتحويل. فالتحقيق منه أن تعطي الهمزة حقها من الإشباع، فإذا أردت أن تعرف إشباع الهمزة فاجعل «العين» في موضعها، كقولك من «الخبء»: قد خبأت لك، بوزن «خبعت» وقرأت بوزن «قرعت» فأنا أخبع وأقرع، وأنا خابئ وقارئ، نحو: خابع وقارع. فخذ تحقيق الهمز بالعين كما وصفت لك.

والتخفيف من الهمز، إنما سموه تخفيفاً لأنه لم يعط حقه من الإعراب والإشباع، وهو مشرب همزاً تصرف في وجوه العربية بمنزلة سائر الحروف التي تحرك، كقولك: خبأت وقرأت، فجعل الهمزة ألفاً ساكنة على سكونها في التحقيق، إذا كان ما قبلها مفتوحاً.

وهي كسائر الحروف التي يدخلها التحريك، كقولك: لم يخبا الرجل ولم يقرا القرآن، فيكسر الألف من «يخبا» و«يقرا» لسكون ما بعدها فكأنك قلت: لم يَخْبِيِّضر جُلم ولم يَقْر يَلْقرآن. وهو يخبو ويَقرو، فيجعلها واواً مضمومة في الأدراج. فإن وقفتها جعلتها ألفاً، غير أنك تهيئها للضمة من غير أن تظهر ضمتها، وتقول: مأخبأة وأقراه، فتحرك الألف بفتح لبقية ما فيها من الهمزة، كما وصفت لك.

وأما التحويل من الهمز، فأن تحول الهمزة إلى «اليا ء» و«الواو»، كقولك: قد خبيت[135] المتاع؛ فهو مخبّى، وهو يخباه، فاعلم.

وتقول: رفوت الثوب رفواً، فحولت الهمزة واواً، كما ترى. وتقول: لم يخب عني شيئاً. وتقول: ما أخباه. فتسكن الألف المحولة، كما أسكنت الألف من قولك: ما أخشاه.

ومن تحقيق الهمز، قولك للرجل: يلؤم. كأنك قلت: يلعم، إذا كان بخيلاً، والأسد يزئر، كقولك: يزعر. فإذا أردت التخفيف قلت للرجل: يلم، وللأسد: يزر. على أن ألقيت الهمزة من قولك: يلؤم ويزئر وحركت ما قبلها بحركتها على الضم والكسر، إذا كان ما قبلها ساكناً.

فإذا أردت تحويل الهمزة منهما قلت للرجل: يلوم، فجعلتها واواً ساكنة لأنها تبعت الضمة، وللأسد: يزير، فجعلتها ياء للكسرة قبلها، نحو يبيع.

وكذلك كل همزة تبعت حرفاً ساكناً عدلتها إلى التخفيف، فإنك تلقيها وتحرك بحركتها الحرف الساكن قبلها، كقولك للرجل: يسل، فتحذف الهمزة. وتحرك موضع الفاء من نظيرها من الفعل بحركتها لأنه ساكن، كقولك في الأمر: سل، فتحرك ما قبل الهمزة بحركتها، وأسقطت ألف الوصل إذا تحرك ما بعدها. وإنما يجتلبونها للإسكان، فإذا تحرك ما بعدها لم يحتاجوا إليها.

ومن المحقق باب آخر: وهو قولك من «رأيت» وأنت تأمر: «إرأ» كقولك: ارع. فإذا أردت التخفيف قلت: «ر» فتسقط ألف الوصل لتحرك ما بعدها.

قال أبو زيد:

وسمعت من العرب من يقول: «نويك» على التخفيف. وتحقيقه: أنأ نؤيك. كقولك: انع نعيك، إذا أمره أن يجعل حول خبائه نؤياً كالطوق يصرف عنه ماء المطر.

ومن هذا الباب قولك: رأيت الرجل. فإذا أردت التخفيف قلت: رايت، فحركت بغير إشباع همز، ولا تسقط الهمزة لأن ما قبلها متحرك.

وتقول للرجل: ترأى ذلك، على التحقيق. وعامة كلام العرب في: يرى وترى وأرى ونرى، على التخفيف.

وتقول: رأب القدح، فهو مرذوب، بوزن مرعوب، ومروب على التخفيف، لم تزد على أن ألقيت الهمزة من الكلمة وجعلت حركتها بالضم على الحرف الساكن قبلها.

واعلم أن واو «فعول» و«مفعول» وياء «فعيل» وياء التصغير لا يتعقبن الهمز في شيء من الكلام، لأن الأسماء طوّلت بها، كقولك في التحقيق: هذه خطيئة بوزن «خطيعة» فإذا عدلتها إلى التخفيف قلت: هذه خطية، جعلت حركتها ياء للكسرة، وتقول: هذا رجل خبوء، كقولك: خبوع. فإذا خففت قلت: رجل خبو فجعلت الهمزة واواً للضمة التي قبلها، وجعلتها حرفاً ثقيلاً في وزن حرفين مع الواو التي قبلها.

وتقول: هذا متاع مخبوء، بوزن مخبوع. فإذا خففت قلت: متاع مخبو، فحولت الهمزة واو للضمة قبلها.

وتقول: رجل براء من الشك، كقولك: براع. فإذا عدلتها إلى التخفيف قلت: براو، فتصير الهمزة واواً، لأنها مضمومة.

وتقول: مررت برجل براي، فتصير ياء على الكسرة، ورأيت رجلاً برايا، فتصير ألفاً لأنها مفتوحة.

ومن تحقيق الهمز قولك: هذا غطاء وكساء وخباء، فتهمز موضع اللام من نظيرها من الفعل، لأنها غاية وقبلها ألف ساكنة، كقولك: هذا غطاع وهذا كساع وهذا خباع، فالعين موضع الهمزة. فإذا معت الاثنين على سنة واحدة في التحقيق قلت: هذان غطاآن، وكساآن وخباآن، كقولك: غطاعان وكساعان وخباعان، فتهمز الاثنين على سنة الواحد. وإذا أردت التخفيف قلت: هذا غطاو وكساو وخباو فتجعل الهمزة أولاً لأنها مضمومة.

وإذا جمعت الاثنين بالتخفيف على سنة الواحد، قلت:

هذان غطاآن، وكساآن وخباآن، فتحرك الألف التي في موضع اللام من نظيرها من الفعل بغير إشباع لأن فيها بقية من الهمزة وقبلها ألف ساكنة.

فإذا أردت تحويل الهمزة، قلت: هذا غطاو وكساو وخباو، لأنها قبلها حرفاً ساكناً وهي مضمومة، وكذلك: القضاء، هذا قضاو، على التحويل لأن ظهور الواو ها هنا أخف من ظهور الياء.

وتقول في الاثنين إذا جمعتهما على سنة تحويل الواو: هما غطاوان وكساوان وخباوان وفضاوان. وقد سمعت بعض بني فزارة يقول:" هما كسايان وخبايان وقضايان، فيحول الواو إلى ياء. والواو في هذه الحروف أكثر من الكلام.

ومن تحقيق الهمز قولك: يا زيد من أنت؟ كقولك: من عنت؟ فإذا عدلت الهمزة إلى التخفيف قلت: يا زيد من نت؟ كأنك قلت: نعنت لأنك أسقطت الهمزة من «أنت» وحركت ما قبلها بحركتها، ولم يدخلها إدغام لأن النون الأخيرة ساكنة والأولى متحركة.

وتقول: من أنا ؟ كقولك من عنا ؟ على التحقيق. فإن أردت التخفيف قلت: يا زيد من نا ؟ كأنك قلت: يا زيد منا ؟ لأنك أسقطت الهمزة وحركت ما قبلها بحركتها.

فإذا أردت الإسكان قلت: يا زيد منا ؟ أدخلت النون الأولى في الأخيرة وجعلتهما حرفاً واحداً ثقيلاً في وزن حرفين،

لأنهما متحركان في حال التخفيف. ومثله قول الله تعالى: **﴿لكنا هو ربي﴾**[136] خففوا الهمزة من: لكن أنا، فصارت «لكن نا» كقولك: لكننا، ثم اسكنوا بعد التخفيف فقالوا: لكنا.

وسمعت أعرابياً من قيس يقول: يا أب أقبل، وياب أقبل ويا أبة أقبل ويا بة أقبل، فألغى الهمزة من كل هذا.

ومن تحقيق الهمز قولك افعوعلت من «وأيت»: إيأوأيت، كقولك: افعوعيت. فإذا عدلته إلى التخفيف قلت: إيويت وحدها. وويت، والأولى منهما في موضع الفاء من الفعل، وهي ساكنة والثانية هي الزائدة فحركتها بحركة الهمزتين قبلها، وثقل ظهور الواوين مفتوحتين فهمزوا الأولى منهما، ولو كانت الواو الأولى واو عطف، لم يثقل ظهورها في الكلام، كقلوك: ذهب زيد ووافد وقدم عمرو وواهب.

وإذا أردت تحقيق «مفعوعل» من «وأيت» قلت: موأوئي كقولك: موعوعي. فإذا عدلت إلى التخفيف قلت: مواوي، فتفتح الواو التي في موضع الفاء بفتحة الهمزة التي في موضع العين من الفعل، وتكسر الواو الثانية، وهي الزائدة، بكسر الهمزة التي بعدها.

وسمعت بعض بني عجلان بن قيس يقول: رزيت غلاميّك. ورزيت غلاميّسد. تحول الهمزة التي في «أبيك» وفي «أسد» إلى الياء ويدخلونها في الياء التي في

«الغلامين» التي هي نفس الإعراب فيظهر ياء ثقيلة في وزن حرفين، كأنك قلت: رأيت غلاميبيك. ورأيت غلاميّسد.

وسمعت رجلاً من بني كلب يقول: هذه وأبة وهذه امرأة شابة فهمز الألف منهما وذلك أنه ثقل عليه إسكان الحرفين معاً. وقال أبو عمرو الهذلي: قد توضيت، فلم يهمز وحولها ياء. وكذلك ما أشبه هذا. (تهذيب اللغة للأزهري 687/15- 692).

الهوامش

1) غاية النهاية 305/1.

2) نزهة الألباء ص 129 وطبقات النحويين واللغويين ص 166 ومراتب النحويين ص 76.

3) نزهة الألباء ص 126 وإنباه الرواة 32/2.

4) طبقات النحويين واللغويين ص 165. وواضح أن المقصود بـ «أبو عمر الجرامي».

5) إرشاد الأريب 239/4.

6) نزهة الألباء ص ٦٢١.

7) أخبار النحويين ص 68.

8) مراتب النحويين ص 73.

9) غاية النهاية 305/1.

10) أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز ص 18 - 20.

11) مراتب النحويين ص 17.

12) مقدمة في النحو ص 10. وانظر مثالاً لهذا الخلط ما جاء في ترجمة خلف الأحمر عند الزبيدي في طبقاته وابن هشام في المغني عند حديثه عن المسألة الزنبورية.

13) نزهة الألباء ص 77 وتاريخ بغداد 436/7 وتهذيب تاريخ دمشق 358/4 وخزانة

الأدب 168/1.

14) إنباه الرواة 13/3 ونزهة الألباء ص 137 وتاريخ بغداد 404/13.

15) مراتب النحويين ص 123 ونزهة الألباء ص 144 وإنباه الرواة 80/3.

16) إنباه الرواة 381/1 تاريخ بغداد 93/8 ونزهة الألباء ص 186.

17) إرشاد الأريب 56/6.

18) نزهة الألباء ص 189 وإنباه الرواة 58/2 وإرشاد الأريب 258/4.

19) انظر: أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز ص 31 - 29، وأبو زيد الأنصاري ونوادر اللغة ص 57 - 84.

20) أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز ص 28.

21) راتب النحويين واللغويين ص 74.

22) الإنصاف في مسائل الخلاف/ المسألة 84.

23) سيبويه إمام النحاة ص 96.

24) أخبار النحويين ص 64، ونزهة الألباء ص 126 وبغية الوعاة 582/1.

25) سيبويه إمام النحاة ص 96.

26) المصدر نفسه.

27) المعارف ص 544 وطبقات اللغويين ص 67.

28) الكتاب (هارون) 379/3.

29) الكتاب (هارون) 226/4 (هامش).

30) تحصيل عين الذهب 308/3.

31) الكتاب (هارون) 330/1.

32) نفسه 244/2.

33) نفسه 405/1.

34) نفسه 121/4.

35) الكتاب (هارون) 113/2.

36) نفسه 140/2.

37) نفسه 152/3.

38) الكتاب 406/3.

38) نفسه 265/3.

39) المعارف ص 544 وطبقات اللغويين ص 67.

40) الإنصاف في مسائل الخلاف/ المسألة (99) ومؤداها: ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز أن يقال كنت أظن أن العقرب أشدّ لسعة من الزّنبور فإذا هو إيّاها. وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز أن يقال: فإذا هو إيّاها ويجب أن يقال: فإذا هو هي.

41) تذكرة النحاة ص 180.

42) أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز ص 57.

43) تهذيب اللغة 687/15 - 693.

44) انظر أمثلة لهذه النقول غير الموجودة في كتاب الهمز: سر صناعة الإعراب ص 723 - 722، 830 وارتشاف الضرب 258/1 وشرح شواهد المغني 176/2 - 179.

45) توطئة نشرة المشرق لكتاب الهمز ص 655.

46) أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز ص 61.

47) مقدمة ديوان المزرّد بن ضرار ص 14 - 15.

48) شافعي ثقة، سمع الحديث من أبي الحسن بن بشران وآخرين. وروى عنه جلة من العلماء. توفي في بغداد سنة 471هـ ودفن فيها. (انظر في ترجمته: المنتظم لابن الجوزي 203/16).

49) إمام حافظ محقق. ولد سنة 338هـ في بغداد وسمع الحديث عن طائفة من علمائها. ارتحل إلي البصرة وبلاد فارس وخراسان، وكان مشهوراً بالحفظ والصلاح. توفي سنة 412هـ. (انظر في ترجمته: تاريخ بغداد 352/1 وسير أعلام النبلاء 223/17 وشذرات الذهب 196/3 وتاريخ التراث العربي لسزكين 376/1).

50) عالم ثقة. سمع من محمد بن العباس اليزيدي والحسن بن الطيب الشجاعي وغيرهما. عاش في بغداد ثم انتقل إلى البصرة فسكنها حتّى توفي بها سنة 374هـ. (انظر في ترجمة: تاريخ بغداد 259/11).

51) عالم فاضل من بيت ذكر وتقدم. تصدر وأفاد. انتدب في أواخر عمره لتعليم ولد الخليفة العباسي المقتدر بالله فلزمهم مدة. من مصنفاته: ديوان الأخطل رواية عن أبي الحسن السكري وأمالي اليزيدي وأخبار اليزيديين وغيرها. توفي سنة 310هـ. (انظر في ترجمته: إنباء الرواة 198/3 وسير أعلام النبلاء 113/3).

52) هو عم اليزيدي السابق، كان راوية للشعر ثقة وإخبارياً حافظاً نادم المأمون وقدم معه إلى دمشق. سمع من أبي زيد الأنصاري وغيره. توفي قبل 360هـ (انظر في ترجمته: إنباه الرواة 161/1 وتاريخ بغداد 117/5).

53) قال الصاغاني: «ناء: نهض بجهد ومشقة. وناء: سقط. وهو من الأضداد». (انظر: العباب الزاخر/ حرف الهمزة/ ص 184).

54) يقال: زأر يزأر ويزئر بالفتح والكسر. (اللسان «زأر» 402/5).

55) كذا في الأصل. والوجه أن تكون: (أن).

56) كذا في الأصل. والوجه (كانت).

57) كذا في الأصل. والصوابك منه.

58) في العباب للصغاني 121 - 122: وأصبأت القوم إصباءً: هجمت عليهم وأنت لا تشعر بمكانهم، عن أبي زيد. وواضح أن الصغاني لم ينقل كلام أبي زيد نقلاً حرفياً.

59) في الأصل المطبوع «نفثاً» خطأ طباعي.

60) ما بين قوسين زيادة يقتضيها السياق.

61) زيادة من العباب «حرف الهمزة» نقلاً عن أبي زيد.

62) ملحق ديوانه ص 483. وهو له في: المعاني الكبير ص 251 والعين «أبس» 317/7 والصحاح «أبس» 903/3 واللسان «أبس» 299/7 وبلا نسبة في: الجمهرة «أبس» 1033/3 والمخصص 303/13 والمقاييس «أبس» 36/1. ويروي: ليوث غاب.

63) ديوانه ص 163. وله في: إبدال أبي الطيب 400/2 والصحاح «أبن» 2066/5 واللسان «أبن» 140/16 وبلا نسبة في: جمهرة اللغة 1086/2 والعين 383/8.

64) ما بين قوسين زيادة من اللسان «بأس» 318/7 يقتضيها السياق.

65) نقل الصغاني هذه المادة بحروفها ولم يشرف إلى وجودها في كتاب الهمز كما جرت عادته.

66) الشاهد لقيس بن عاصم المنقري في النوادر لأبي زيد ص 323 وجمهرة اللغة 1098/2 واللسان «زنا» 84/1 «هلف» 265/11 «وكل» 262/14 والعباب ص 107. وهو بلا نسبة في: جمهرة اللغة 830/2 وإصلاح المنطق ص 153 والأضداد لابن الأنباري ص 272 والمخصص 3/14 والصحاح «زنا» 54/1 «هلف» 1443/4.

67) جاء في اللسان «هزأ» 178/1: قال يونس: إذا قال الرّجل منك فقد أخطأ، إنما هو هزئت بك. وقال أبو عمرو: يقال سخرت منك ولا يقال سخرت بك.

68،69) زيادة يقتضيها السياق.

70،71) زيادة يقتضيها السياق.

72) ديوانه ص 165 وتهذيب اللغة «الله» 422/6.

73) في الأصل: أغوله.

74) الشاهد للكميت بن زيد في ديوانه جـ 1 ق 1 ص 176 وشرح ديوان لبيد ص 84. وهو بلا نسبة في: جمهرة اللغة ص 254، 1031، 1092 واللسان «تأر» 155/5 ومقاييس اللغة «تأر» 361/1 والكامل 246/1. ويروى الصدر: أتبعتهم بصري...

75) ديوانه ص 107 واللسان «مأق» 211/12. ويروى: عولة غيري.

76) هو بلا نسبة في الخصائص 9/1، 291/3 والمنصف 17/3 واللسان «ولق» 265/12 وروايته: يخامرها من مسّه.

77) العنكبوت/19. وقد سقطت من الأصل كلمة «الله».

78) العنكبوت/20.

79) لم أجده في ديوانه ولا في زياداته. وهو لرؤبة في اللسان «أثل» 8/13. وتهذيب اللغة «أثل» 132/15.

80) ليس هذا المعنى من المعاني التي ذكرتها معاجم اللغة للفعل «كأكأ». وقد أجمعت على ما نقلته عن أبي زيد من قوله: تكأكأ الرّجل في كلامه: عيّ فلم يقدر على أن يتكلم. ويبدو لي أنّ سقطاً قد وقع في هذا الموضع من نسخة كتاب الهمز المخطوطة. (انظرك اللسان «كأكأ» 131/1، والعباب «كأكأ» وتاج العروس «كأكأ» 382/1).

81) ديوانه ص 4 واللسان «كأد» 377/4.

82) الشاهد لعبيد بن الأبرص في ديوانه ص 6. كم نسب لبشر بن أبي خازم في الجمهرة ص 696 ولم أجده في ديوانه. وليس قبل هذا الشاهد أو بعده في المطبوع من كتاب الهمز ما يصلح أن يكون البيت شاهداً عليه. ومن المؤكد أن البيت سيق شاهداً لمادة سقطت من الأصل وهي: أذأرت الرّجل بصاحبه إذآراً، أي حرّشته وأولعته به، وقد نقلت معظم معاجم اللغة هذه المادة عن أبي زيد وساقت البيت شاهداً عليها. وقد نسب الشاهد لعبيد بن الأبرص في كل من: الجمهرة ص 1087 وتهذيب اللغة «ذأر» 387/5 والتاج «ذأر» 359/11 وسمط اللالي ص 502. وهو في الصحاح «ذأر» 662/2 لعبيد من غير تحديد. والشاهد بلا نسبة في كل من: العين «ذأر» 196/8 ومقاييس اللغة «ذأر» 167/2 وأمالي القالي 214/1 والمخصص 169/12.

83) في الأصل: حين. تحريف.

84) هو بلا نسبة في اللسان «ذأل» 270/13 «سحر» 13/6.

85) الشاهد بلا نسبة في كل من: إصلاح المنطق 232 وأمالي القالي 128/1، 274/2 وسمط اللآلي ص 369، 914 وجمهرة الأمثال للعسكري 464/1 والأمثال للميداني 277/1 والمخصص 82/3 وجمهرة اللغة ص 1093 ومقاييس اللغة «أدو» 73/1 والصحاح

«ادا» 25/18.

86) زيادة يقتضيها السياق.

87) الشاهد بلا نسبة في كل من: العين «دمس» 234/7، «سأب» 316/7 وتهذيب اللغة «سأب» 104/13، «سمد» 379/12 وجمهرة اللغة «دمس» 648/2، «سأب» 1098/2 والصحاح «دمس» 930/3 واللسان «سأب» 438/1، «دمس» 391/7 «علق» 141/12 والتكملة «دمس» 365/3 والتاج «سأب» 33/3، «دمس» 90/16 والاشتقاق ص 88 (العجز فقط) والخصائص 131/2 والمخصص 81/11.

88) ما بين قوسين أجده مقحماً على النص. ولعله من صنع الناسخ.

89) هو لمالك في تهذيب اللغة «سبأ» 105/13 واللسان «سبأ» 86/1. وهو للأخطل في جمهرة اللغة ص 1098 - 1099 ولم أجده في ديوانه.

90) هو لذي الرمّة في ديوانه ص 497 وتهذيب اللغة «سأر» 48/13 واللسان «سأر» 3/6. والسمط 418/1.

91) جعل العروضون الإكفاء من عيوب القافية ووصفوه بقولهم: هو أن يؤتى في البيتين من القصيدة بروي متجانس في المخرج لا في اللفظ نحو: فارس – قارص.

92) ديوانه ص 359 واللسان «كفأ» 136/1 والعباب (حرف الهمزة) ص ٥٥١.

93) ما بين قوسين، ليس في الأصل وأظنه من عمل الناسخ.

94) في العباب «لكأ»: لكأت به الأرض: ضربت به الأرض. قاله أبو زيد.

95) لرؤبة بن العجاج في ملحق ديوانه ص 171 والمقاصد النحوية 524/2. وهما بلا نسبة في: جمهرة اللغة «صأي» 241/1، (بيت) 357/1، «صأى» 901/2، واللسان «بيت» 320/2، «صأى» 181/19، والصحاح «بيت» 244/1، و«صأى» 2397/6 وسمط اللآلي ص 97، وشرح شواهد المغني للسيوطي ص 277 وشرح أبيات المغني للبغدادي 220/6.

96) لكثير عزة في ديوانه ص 219 والعباب «الهمزة» ص 68 والشعر والشعراء ص 513 والمقاصد النحوية 206/2 والصحاح «جنأ» 41/1 واللسان «جنأ» 43/1 والمعاني الكبير ص 438 «العجز». وهو بلا نسبة في العين «جنأ» 183/6 وجمهرة اللغة ص 1094.

97) نسب الصغاني الشاهد في العباب «جبأ» لنصيب أبي محجن، وهو نصيف بن رباح ولم أجده في شعره المجموع. وهو بلا نسبة في الصحاح «جبأ» 40/1 «سوق» 1500/4 واللسان «جبأ» 35/1، «سوق» 33/12 وجمهرة اللغة ص 854، 1095 والمخصص 78/3، وتهذيب اللغة «جبأ» 216/11 «سوق» 234/9.

98) عجز بيت في الشعر، وتمامة:

تحض على الصبر أحبارهم   وقد تأجوا كتؤاج الغنم

وهو من قصيدة أوردها ابن هشام في السيرة النبوية 78/1 ونسبها لأبي قيس صيفي بن الأسلت الأنصاري، ثم قال: والقصيدة أيضاً تروى لأمية بن أبي الصلت. لذا، فالبيت في ديوان صيفي ص 91 وهو أيضاً في ديوان أمية بن أبي الصلت ص 493. وعجز البيت من غيره نسبة في: الصحاح «ثأج» 301/1 واللسان «ثأج» 42/3 والتاج «ثأج» 441/5 نقلاً عن كتاب الهمز لأبي زيد.

99) هو له في شرح شذور الذهب ص 345 والكامل 293/2 ومجالس ثعلب ص 83 وشرح شواهد المغني للسيوطي ص 186 والخزانة 423/1 والمقاصد النحوية 415/4 والحيوان 425/6 والسمط ص 574 وجمهرة اللغة ص 1095 والعباب الزاخر «حرف الهمزة» ص 66 وهو بلا نسبة في الخصائص 35/3 واللسان «جشأ» 40/1. وانظرك معجم شواهد النحو الشعرية، الشاهد رقم (521).

100) القصص/ 27.

101) الشاهد من غير نسبة في كل من: الجمهرة 499/1، 1088/2 واللسان «هجأ» 175/1 والصحاح «هجأ» 82/1 والعباب «الهمزة» ص 198.

102) ديوانه ص 63. والرواية فيه: الفقارة. والعباب «الهمزة» ص 87 واللسان «خلأ» 62/1، «أزر» 169/7، «قطف» 194/11 والصحاح «خلأ» 48/1، 863/3 والحيوان 398/4 والمقاييس «أزر 79/1. وهو بلا نسبة في: جمهرة اللغة ص 64، 1056، 1096 والخصائص 151/2 والعين «ءزر» 383/7 والمخصص 162/7.

103) الأبيات الأربعة في الجمهرة «حلأ» 1095/2 بلا نسبة. والأبيات: 1، 2، 4 في نظام الغريب ص 141 والمنصف 49/3 بلا نسبة. والبيتان: 1، 2 في اللسان «حلأ» 52/1 والتاج «حلأ» 199/1 وتهذيب اللغة «حلأ» 237/5 والعين «ومد» 90/8 والمخصص 164/9 بلا نسبة في جميع المواضع.

104) زيادة من العباب يقتضيها السياق.

105) في اللسان «ضأل» 412/13: أبو زيد: ضؤول رأيه ضآلة إذا صغر وقال رأيه.

106) هو عند العروضيين من عيوب القافية. وقد أجازوه شريطة أن تكون اللفظة بمعنى مختلف نحو «العين» من الإنسان. و«العين» نبع الماء. كما أجازوا إعادة اللفظة ذاتها بمعناها بعد سبة أبيات في القصيدة الواحدة.

107) ما بين قوسين أظنه من صنع الناسخ.

108) الشاهر لعمر بن أبي ربيعة في ديوانه ص 419 واللسان «أطر» 83/5 برواية: المسرهد.

109) البيتان من غير نسبة في كل من: جمهرة اللغة ص 1059، 1097، وإصلاح المنطق ص 71 والمعاني الكبير ص 397 والمخصص 15/10، 161/13 ومقاييس اللغة «دأظ» 322/2 والصحاح «دأض» 1173/3، «غرضَ 1094/3 واللسان «دأض» 7/9، 322/9، «غرض» 58/9.

110) لزهير بن أبي سلمى في ديوانه ص 36 (طبعة بيروت) ولم أجده في ديوانه طبعة دار الكتب المصرية. وهو لزهير في الصحاح «عبأ» واللسان «عبأ» 112/1 وبلا نسبة في جمهرة اللغة 1101/2. والعباب «عبأ» ص 133.

111) الحشر/ 6، 7.

112) يوسف/ 85.

113) البيتان في تهذيب «فشأ» 427/11 واللسان «فشأ» 117/1 بلا نسبة نقلاً عن أبي زيد. والثاني في الجمهرة 1102/2 واللسان «فشا» 14/20 بلا نسبة.

114) واضح أنّ هذه زيادة من الناسخ وليست من أصل الكتاب.

115) زيادة من اللسان يقتضيها السياق.

116) في اللسان «سلأ» 88/1: الجذع.

117) الأولى صرعاً بكسر الصاد والثانية صرعاً بفتح الصاد والظاهر أن ما بين القوسين من وضع الناسخ.

118) كذا في الأصل. وواضح أن ما بين قوسين من صنع الناسخ.

119) هو ذو الرمة كما في ديوانه ص 212 والمصاد النحوية 285/4 والأمالي الشجرية 78/2 والخصائص 29/1 واللسان.. «هرأ» 177/1، «نزر» 67/7 وهو بلا نسبة في شرح المفصل 19/3 والمحتسب 334/1 والسمط ص 250، 407 وجمهرة اللغة ص 1106. وانظر: معجم شواهد النحو الشعرية، الشاهد رقم 1035.

120) ديوانه ص 380. وهو ليزيد بن معاوية في جمهرة اللغة ص 172 وهو بلا نسبة في جمهرة اللغة ص 251، 1106 واللسان «هوأ» 182/1.

121) الشاهد في العين «تبع» 79/2، «نقض» 47/7 للفرزدق ولم أجده في ديوانه. وهو لسلمى أو سعدى الجنية بخلاف في جمهرة اللغة ص 254، 515، 908 والنوادر لأبي مسحل ص 249 والاشتقاق ص 207 وإصلاح المنطق ص 355 واللسان «حضر» 275/5، «تبع» 379/9. «سمأل» 370/13، «نفض» 109/9.

122) الشاهد من غير نسبة في: العين «قسن» 79/5 وجمهرة اللغة ص 1089، 1220 وإصلاح المنطق ص 50، والمخصص 95/2 ومقاييس اللغة «قسن» 87/5، واللسان «قسن» 221/17.

123) الشاهد للعجاج في ديوانه ص 165 واللسان «رفن» 43/17 وهو في جمهرة اللغة ص 1089 بلا نسبة.

124) هو لقيس بن الخطيم في ديوانه ص 43 والمعاني الكبير ص 1024 ومقاييس اللغة 397/1 واللسان «أزا» 34/18.

125) ديوانه ص 1، وجمهرة اللغة ص 790، 1089 ومقاييس اللغة «كتب» 158/5 وخزانة الأدب 379/1 واللسان «كتب» 194/2، «نأى» 115/18 «وفر» 151/7 «غرف» 172/11 «شلل» 386/13.

126) واضح أن ما بين القوسين ليس من أصل كتاب الهمز وإنما هو زيادة من الناسخ.

127) ديوانه ص (363) وهو بلا نسبة في العين 358/8 وجمهرة اللغة ص 1090 واللسان «أول» 36/13. أما الذي نسبه ابن منظور في الموضع نفسه لذي الرمة فهو برواية:

ومن آيل كالروس نضج سكوبه   متون الحصى م مضمحل ويابس

128) الشاهد لتميم بن نويرة في ديوانه ص 106 وكتاب سيبويه 169/1 والفاضل ص 83 وشرح شواهد المغني للسيوطي ص 192. وانظر: معجم شواهد النحو الشعرية، الشاهد رقم (1615).

129) سبق الشاهد وتخريجه ص ( ) حيث تحدث أبو زيد عن «آبن» وساق البيت شاهداً عليه.

130) ما بين قوسين من كلام الناسخ.

131) ديوانه ص 143 وجمهرة اللغة 1094 والمخصص 143/3 ومقاييس اللغة 136/1 واللسان «عبد» 261/4 «خندف»: 447/1 «أما» 48/18.

132) الأبيات لابن أحمر في ديوانه ص 173 - 173 والأولان في اللسان «أبى» 5/18، والأول منها لابن أحمر في اللسان «ركل» 262/13 وهو بلا نسبة في الصحاح «أبا» 2260/6 ومقاييس اللغة «أبى» 46/1. والثاني بلا نسبة في جمهرة اللغة 236/1 والصحاح «عدا» 2421/6 واللسان «عدا» 268/19.

133) هو أفار بن لقيط. أعرابي من باهلة. كان صاحب غريب في اللغة وقد نقل الرواة كثيراً عنه. (انظر في ترجمته: طبقات اللغويين والنحويين ص 157، وإنباه الرواة 182/4 والأعراب الرواة ص 240).

134) ما بين قوسين ليس من الأصل. وواضح أنه من صنع الناسخ.

135) ديوانه ص 80 وتهذيب اللغة «الف» 378/15 ومعجم مقاييس اللغة «الف» 131/1 واللسان «ألف» 352/10 وهو بلا نسبة في جمهرة اللغة ص 1091 واللسان «أدم» 277/14.

136) لزهير بن أبي سلمى في ديوانه ص 121 وجمهرة اللغة ص 1091 واللسان «أسن» 155/16.

137) لهدبة بن الخشرم في ديوانه ص   والسمط ص 639 والعباب الزاهر «حرف الهمزة» ص 165. وهو بلا نسبة في الخصائص 171/3 وجمهرة اللغة ص 1094 واللسان «لمأ» 148/1.

138) ما بين قوسين ليس من الأصل، وأحسبه من صنع الناسخ.

139) ديوانه ص 133 واللسان «كفأ» 139/1، «نفض» 109/9 والعباب الزاخر «حرف الهمزة» ص 154. وهو بلا نسبة في جمهرة اللغة ص 1083، 1093، 1103.

140) الشاهد لعروة بن الورد في ديوانه ص (   ) وكتاب سيبويه 252/1 واللسان «نسأ» 164/1. وهو بلا نسبة في مجالس ثعلب ص 417. وانظر معجم شواهد النحو الشعرية، الشاهد رقم 1266.

141) فسّره الأزهري بقوله: فيجعل الباء ألفاً حيث كان قبلها فتحة.

142) الكهف/ 38.

143) ما بين حاصرتين من أسماء الشعراء مما لم يذكره أبو زيد في كتابه.

144) رتبت الجذور المهموزة في هذا الفهرس على وفق الألفبائية العربية مبدوءة بالثلاثية ثم بما هو فوقها كلٌ في حرفه.

الفهارس العامة

1 - فهرس الآيات القرآنية

الآيـة	رقمها	السورة	الصفحة
﴿تفتأ تذكر يوسف﴾	85	يوسف	
﴿على أن تأجرني ثمان حجج﴾	27	القصص	
﴿أولـم يـروا كـيـف يـبـدئ الـلّـه الخلق ثم يعيده﴾	19	العنكبوت	
﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾	20	العنكبوت	
﴿ما أفاء اللّه على رسوله﴾	7	الحشر	

2 - فهرس الشعر

أ - الشعر

القافية	البحر	القائل	الصفحة
خلاء	الوافر	زهير بن أبي سلمى	
إزاءها	الطويل	(قيس بن الخطيم)(137)	
تغضبوا	الكامل	(عبيد بن الأبرص أو بشر بن أبي خازم)	
غصب	الطويل	مالك بن أبي كعب أو (الأخطل)	
سأب	الطويل	مجهول القائل	
المسرهب	الطويل	(عمر بن أبي ربيعة)	
الكتب	البسيط	ذو الرمة	
تستريحي	الوافر	عمرو بن الإطنابة	
يتوضح	الطويل	ذو الرمة	
وسادي	الوافر	(كثير عزة)	
حذراً	مجزوء الوافر	مجهول القائل	
إتآري	البسيط	(الكميت بن زيد)	
عقر	الطويل	(نصيب)	
شكر	الكامل	(زهير بن أبي سلمى)	
قفر	الطويل	(هدبة بن الخشرم)	

القافية	البحر	القائل	الصفحة
زور	الوافر	(عروة بن الورد)	
لامس	الطويل	ذو الرمة	
ساجع	الطويل	ذو الرمة	
التبع	الكامل	(الفرزدق أو سعدي الجهنية)	
ناقع	الطويل	ذو الرمة	
فأوجعا	الطويل	(متمم بن نويرة)	
أولق	الطويل	مجهول القائل	
حائل	الطويل	(ذو الرمة)	
الغنم	المتقارب	(أبو قيس صيفي بن الأسلت أو أمية بن أبي الصلت	
الأسن	البسيط	(زهير بن أبي سلمى)	
مهجيء	الطويل	مجهول القائل	
راقيا	الطويل	مجهول القائل	
البواكيا	الطويل	مجهول القائل	
نواجيا	الطويل	(عمرو بن أحمر)	
راميا	الطويل	(عمرو بن أحمر)	
ضواريا	الطويل	(عمرو بن أحمر)	

ب - الرجز:

القافية	البحر	القائل	الصفحة
كأدؤه	الرجز	رؤبة بن العجاج	
صأيت	الرجز	(رؤبة بن العجاج)	
بيت	الرجز	(رؤبة بن العجاج)	
ترد	الرجز	مجهول القائل	
تبترد	الرجز	مجهول القائل	
تجد	الرجز	مجهول القائل	
ومد	الرجز	مجهول القائل	
بأبس	الرجز	العجاج	
المخض	الرجز	مجهول القائل	

عرض	الرجز	مجهول القائل	
المأق	الرجز	رؤبة بن العجاج	
الجبل	الرجز	(قيس بن عاصم المنقري)	
تذأل	الرجز	مجهول القائل	
المجول	الرجز	(العجاج)	
فدغما	الرجز	رؤبة بن العجاج	
تأدما	الرجز	رؤبة بن العجاج	
القدم	الرجز	العجاج أو (يزيد بن معاوية)	
التأمي	الرجز	مجهول القائل	
المسمي	الرجز	مجهول القائل	
مؤبن	الرجز	رؤبة بن العجاج	
إني	الرجز	مجهول القائل	
مقسئن	الرجز	مجهول القائل	
تألهي	الرجز	رؤبة بن العجاج	

3 - اللغة[138]:

المادة/ الصفحة	المادة/ الصفحة	المادة/ الصفحة
آبأ/	أسن/	أنت/
أبت/	أشأ/	أنف/
أبر/	أشر/	أوس/
أبس/	أطر/	أون/
أبن	أفأ/	أوه/
أتب	أفر/	أيد/
أثر	أفق/	إتلأبّ/
أثل/	أكأ/	أمّأرّ/
أجر	أكد/	إجثألّ/
أجم	أكر/	إحزألّ/
أجن/	أكب/	إزرأمّ/
أدر/	ألت/	إزبأرّ/

آبأ/	أسن/	أنت/
أبت/	أشأ/	أنف/
أبر/	أشر/	أوس/
أبس/	أطر/	أون/
أبن	أفأ/	أوه/
أتب	أفر/	أيد/
أثر	أفق/	إتلأبّ/
أثل/	أكأ/	أمأرّ/
أجر	أكد/	إجثألّ/
أجم	أكر/	إحزألّ/
أجن/	أكب/	إزرأمّ/
أدر/	ألت/	إزبأرّ/
أرأ/	ألف/	إدأبّ/
أرب/	ألق/	إزلأمّ/
أرر/	أله/	إسمأدّ/
أرن/	أمأ/	إسمألّ/
أزز/	أمم/	إشمأزّ/
أزل/	أنأ/	إصمأكّ/
أزم/	أتب/	إصمألّ/
إضمأكّ/	تأم/	جفأ/
إطمأنّ/	تكأ/	جلأ/
إقسأنّ/	تنأ/	جنأ/
إكبأنّ/	تأتأ/	جوأ/
إكلأزّ/		
- ب -	- ث -	- ح -
	ثأب/	حدأ/
بأر/	ثأج/	حزأ/
بأس/	ثأر/	حزأ/
بدأ/	ثمأ/	حشأ/
بذأ/	ثأثأ/	حصأ/

برأ/
بسأ/
بكأ/
بهأ/
بوأ/
بؤت/
بؤس/
بؤل/

- ت -

تأر/
خرأ/
خطأ/
خفأ/
خلأ/

- د -

دأب/
دأظ/
دأم/
دأل/
دأدأ/
دبأ/
درأ/
دفأ/
دكأ/
دنأ/
دوأ/

- ج -

جأث/
جأر/
جأز/
جأجأ/
جبأ/
جرأ/
جوأ/
جسأ/
جشأ
ذأم/
ذرأ/
ذأل/
ذؤب/
ذيأ/

- ر -

رأب/
رأد/
رأس/
رأم/
رأى/
ربأ/
رثأ/
رجأ/
ردأ/
ردؤ/
حضأ/
حطأ/
حكأ/
حلأ/
حمأ/
حنأ/

- خ -

خبأ/
ختأ/
خجأ/
خذأ/
رؤف/
رأرأ/
رابأ/
رافأ/
رهيأ/

- ز -

زأب/
زأد/
زأر/
زكأ/
زنأ/
زأزأ/
زأبر/

-س-

- ذ -

ذأب/
ذأج/
ذأر/
سأف/
سأل/
سأم/
سأسأ/

- ش -

شطأ/
شفأ/
شقأ/
شأس/
شأف/
شأو/
شأشأ/

- ص -

صبأ/
صأب/
صأك/
صأل/
صأي/
صديء

رزأ/
رفأ/
رقأ/
رمأ/
رهأ/
روأ/
صأصأ/

- ض -

ضبأ/
ضنأ/
ضأد/
ضؤول/

- ط -

طرأ/
طسأ/
طفيء/
طأطأ/

- ظ -

ظمأ/
ظأر/
ظأم/

- ع -

عبأ

سبأ/
سرأ/
سلأ/
سأب/
سأد/
سأر/

- ف -

فاء/
فتأ/
فثأ/
فجأ/
فسأ/
فشأ/
فطأ/
فقأ/
فأفأ/
فأد/
فأل/
فأو/

- ق -

قثأ/
قرأ/
قضأ/
قفأ/
قمأ/
قنأ/

قأب

- ك -

كتأ/
كدأ/
كشأ/
كفأ/
كلأ/
كمأ/
كيأ/
كئب/
كأت/
كأد/
كأل/
كأكأ/

- ل -

لأط/
لأم/
لبأ/
لجأ/
لطأ/

- و -

وأر/
وبأ/
وثأ/
ودأ/
وذأ/

لفأ/
لكأ/
لمأ/
لألأ/

- م -

مأر/
مأس/
مأق/
مأن/
مأو/
متأ/
مرؤ/
مسأ/
ملأ/

- ن -

ناء/
نأت/
نأف/
نأم/
نبأ/

قيأ/
نتأ/
ندأ/
نزأ/
نسأ/
نشأ/
نصأ/
نكأ/
نهأ/
نهئ/
نأنأ/

- هـ -

هجأ/
هدأ/
هذأ/
هرأ/
هزأ/
هنأ/
هوئ/
هيء/

وزأ/ وطأ/		

4- فهرس المصادر والمراجع:

- أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز للدكتور خليل إبراهيم العطية، بغداد (د.ت).
- أبو زيد الأنصاري ونوادر اللغة للدكتور محمد عبدالقادر أحمد، القاهرة، 1980م.
- أبو زيد الأنصاري وأثره في دراسة اللغة لإبراهيم السيدة، جامعة الرياض 1980م.
- أخبار النحويين البصريين للسيرافي، تحقيق الدكتور محمد البنّا، القاهرة 1985م.
- ارتشاف الضرب لأبي حيان الأندلسي، تحقيق الدكتور مصطفى النماس، القاهرة 1984م.
- إشارة الأريب إلى معرفة الأديب - معجم الأدباء لياقوت الحموي، نشره: مرجليوث، القاهرة 1927م.
- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين لعبدالباقي اليماني، تحقيق الدكتور عبدالمجيد دياب، الرياض 1986م.
- الأعراب الرواة للدكتور عبدالحميد الشلقاني، 1977م.
- إنباه الرواة للقفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1986م.
- الأنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، القاهرة 1955م.
- البارع في اللغة لأبي علي القالي، تحقيق: هاشم الطعان، بيروت 1975م.
- بغية الوعاة للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1964م.
- البلغة في شذور اللغة، نشره: أوغست هفنر ولويس شيخو، بيروت 1914م.
- البلغة في تاريخ أئمة اللغة للفيروز أبادي، تحقيق: محمد المصري، دمشق 1972م.
- تاريخ بغداد، لأبي بكر الخطيب البغدادي، نشرة مصورة عن طبعة مكتبة السعادة، القاهرة 1931م.
- تذكرة النحاة لأبي حيان الأندلسي، تحقيق الدكتور عفيف عبدالرحمن، بيروت 1986م.
- جمهرة اللغة لابن دريد، تحقيق: الدكتور رمزي بعلبكي، بيروت 1987م.

- خزانة الأدب لعبدالقاهر البغدادي، بولاق 1299هـ.

- الخصائص لابن جنّي، تقحيق: محمد علي النجار، القاهرة 1956م.

- ديوان ابن أحمر = شعر ابن أحمر. جمع: الدكتور حسين عطوان، دمشق (د.ت).

- ديوان أمية بن أبي الصلت، جمع وتحقيق الدكتور عبدالحفيظ السطلي، دمشق 1977م.

- ديوان ذي الرمة، مصورة عن طبعة كمبردج، تصحيح: كارليل، عالم الكتب (د.ت).

- ديوان رؤبة بن العجاج، تصحيح وليم بن الورد، ليبزج 1903م.

- ديوان صيغي بن الأسلت، تحقيق الدكتور حسن باجودة، القاهرة 1973م.

- ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق: الدكتور حسين نصار، القاهرة 1957م.

- ديوان العجاج، تحقيق: الدكتورة عزة حسن، بيروت 1971م.

- ديوان عمر بن أبي ربيعة، نشرة دار صادر ببيروت 1966م.

- ديوان عروة بن الورد (ضمن خمسة دواوين العرب) بيروت (د.ت).

- ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق: الدكتور ناصر الدين الأسد، القاهرة 1962م.

- ديوان الكميت بن زيد، جمعه وحققه الدكتور داود سلوم، بغداد 1970م.

- ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق: إحسان عباس، الكويت 1962م.

- ديوان متمم بن نويرة، ضمن كتاب: مالك ومتمم إبنا نويرة. جمع وتحقيق: ابتسام مرهون الصفار، بغداد 1968م.

- ديوان المزرّد بن ضرار، تحقيقك الدكتور خليل إبراهيم العطية، بغداد 1962م.

- سيبويه إمام النحاة لعلي النجدي ناصف، القاهرة 1979م.

- سر صناعة الإعراب لابن جنّي، تحقيق: الدكتور حسن هنداوي، دمشق 1985م.

- سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين طبعة مؤسسة الرسالة في بيروت 1990م.

- شرح أبيات مغني اللبيب لعبدالقادر البغدادي، تحقيق: عبدالعزيز رباح وأحمد الدقاق، دمشق 1973م.

- طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1973م.

- العباب الزاخر واللباب الفاخر للصغاني (حرف الهمزة) تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بغداد 1977م.

- غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، تحقيق: برجستراسر، نشرة مصورة، بيروت 1982م.

- الفهرست لابن النديم، تحقيق: رضا - تجدد، طهران 1971م.

- الكتاب لسيبويه، بولاق 1316هـ.

- الكتاب لسيبويه، تحقيق عبدالسلام هارون، نشرة عالم الكتب، بيروت 1983م.

- لسان العرب لابن منظور الإفريقي، بولاق 1300 - 1307هـ.

- مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1974م.

- المعارف لابن قتيبة الدينوري، تحقيق الدكتور: ثروت عكاشة، ط 2 القاهرة 1969م.

- معجم الأدباء لياقوت الحموي = إرشاد الأريب.

- معجم شواهد النحو الشعرية للدكتور حنا حداد، دار العلوم بالرياض 1984م.

- مقدمة في النحو لخلف الأحمر البصري، تحقيق: عز الدين التنوخي، دمشق 1961م.

- المنصف لابن جني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين، القاهرة 1954 - 1960م.

- نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1967م.

- النوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري، نشرة سعيد الخوري الشرتوني، بيروت 1894م.

- نور القبس المختصر من المقتبس للمرزباني، اختصره الحافظ اليغموري تحقيق: زلهايم، فيسبادن 1964م.

- وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق الدكتور: إحسان عباس، بيروت 1978م.

* * *

تلقي التراث النقدي عند إحسان عباس

عباس عبدالحليم عباس

بدأت علاقة إحسان عباس بتراثنا النقدي في مرحلة مبكرة من حياته العلمية، فقد ذكر أن مشروعه النقدي لدراسة تاريخ النقد الأدبي عند العرب قد ظهر في أثناء عمله مدرساً في صفد بين الأعوام (1941-1946)[1] فقال عن كتاب (تاريخ النقد الأدبي عند العرب): «بدأت تجمع مادته عندما كنت أستاذاً في مدرسة ثانوية في صفد، وقبل الالتحاق بالجامعة، ورافقني هاجسه سنوات طويلة، أثناء دراستي الجامعية في القاهرة وتدريسي في الخرطوم، وفي الجامعة الأمريكية ببيروت، واستطعت أن أفرغ من كتابته بعد كل تلك السنين عام 1971» فهذه هي البداية الحقيقية لعلاقة الرجل بالتراث النقدي، وهي أبعد مما ذكره الدكتور يوسف بكار حين أرجع هذه العلاقة إلى عام (1959) حيث نشر إحسان عباس بحث (النقد الأدبي في الأندلس)[3] برغم إشارة إحسان عباس المباشرة في كتاب (فن الشعر) الصادر عام (1955)[4] إلى أنه قرأ ذلك التراث وفهم نظريته، ودلت كتابته تلك على إحاطة جيدة بنصوص هذه النظرية، كما سمّاها، قائلاً: «وحين بلغت النظرية النقدية ذروتها وركزت فيها سموّه عمود الشعر، أعطت للروح

الكلاسيكية صفة لا يسهل التحلل منها.. وهذه النظرية النقدية نتاج طبيعي لجهود فئتين من النقاد هما: النقاد اللغويون والنقاد المتأثرون بالفلسفة مثل قدامة»[5] كما أشار في هذا السياق إلى عدد من القضايا النقدية القديمة التي توسع في مناقشتها فيما بعد.

إذن، هذه هي البداية الحقيقية لعلاقة إحسان عباس بالتراث النقدي الذي قرأه في فترة مبكرة من حياته، وتابعه واعتنى به، بتحقيق مصادره، والكتابة في قضاياه ومشكلاته حتى غدا فيه علماً وحجة، مثلما هو في التراث العربي والإسلامي على وجه العموم.

بالرغم من تدوين إحسان عباس عدة مقالات عن الخطاب النقدي عند العرب القدماء، إلا أن أهم مقارباته لهذا الخطاب ترجع إلي كتابه المعروف (تاريخ النقد الأدبي عند العرب، من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري) الذي صدرت طبعته الأولى عام 1971. وهو العمل الذي مثّل نمطاً جديداً في سياق أنماط القراءات المعاصرة لتراثنا النقدي، وهو - بحق - جهد متكامل في مجال ملاحقة النظرية النقدية عند العرب، فضلاً عن كونه عملاً مبكراً من بين الأعمال التي اتّخذت منهج التكامل والشمول، فكان نمطاً جديداً من القراءة المقترنة بالنظرة الكلية الشاملة التي توازي «القراءة الحداثية للتراث»[6]، حاول إحسان من خلالها أن يضع، «أساساً لا غنى عنه في كل محاولة لفهم الأدب العربي على هدي القيمة النقدية والفكر النقدي اللذين وجّهاه وجهته خلال العصور»[7].

لقد رمت محاولة إحسان عباس النقدية، كما قال هو، إلى «إقامة كيان كلي للنقد الأدبي عند العرب»[8]، وكان لابدّ لتحقيق هذه الغاية من اتباع منهج خاص، هو «منهج التدرج الزمنيّ؛ لأنه يعين على تمثّل النقد في صورة حركة متصوّرة بين مدّ وجزر، أو ارتفاع أو هبوط على مر السنين... والوقوف عند القضايا الكبرى معرضاً عن جزيئات الأمور التي تصرف عن إبراز الدور الفكري للنقّاد العرب وتنشبه في الأخذ والردّ حول الأمور الجانبية، وتورطه في شبكة معقدة من القواعد البلاغية»[9] التي أساءت إلى النظرية النقدية لدى العرب، وأدخلت بلاغتهم مرحلة (الذبول) على حد تعبير الدكتور شوقي ضيف[10]، فكان لابدّ لإحسان عباس، بذكائه ولماحيته، من إهمال هذا الجانب المظلم من تاريخ النقد العربي القديم والانصراف إلى كشف الأهمية الفكرية لجانبي النظرية والتطبيق في تراثنا النقدي، دون الاكتفاء بعملية الرصد التاريخي كما أشار بعض منتقدي إحسان عباس ومنهجه التاريخي[11]، ممن غابت عنهم الأرضية الثقافية التي أسند إليها الرجل، وغاب عنهم تحديداً ذلك التأثر بجوانب من المنهج التاريخي عند ابن حيان القرطبي، الذي التفت إليه إحسان حين قام بإدخال التاريخ «في دائرة التحليل والتعليل فلم يعد المؤرخ قادراً على أن يكون حيادياً إزاء الأحداث والأشخاص»[12]، إنما يجعل من التاريخ إطاراً يدير في فلكه آلية التحليل والتعليل، وهو ما أفاد منه إحسان عباس، ثم جاءت الدراسات النقدية الحديثة

لتؤكده وتعمل على ترسيخه من خلال تعميق العلاقة بين المؤرخ والناقد على اعتبار (الجيرة الأكاديمية) بين هذين المجالين[13].

إنّ التاريخية في نهج إحسان عباس صارت «من الشروط المطلوبة لقراءة النقد العربي قراءة صحيحة»[14] ذلك أنها تساعد الناقد على التصوّر الكلي للنظام المحرّك لسيرورة هذا النقد والمطوّر لقضاياه المختلفة وهو الأمر الذي يتفق مع منهج إحسان عباس الذي رسمه لنفسه منذ البداية، لكنه لم يقف به عند حد الفهم المحايد لعمل المؤرخ، بل ربطه بآلية تحليلية كشفت عن الأسس الفكرية والفلسفية للتيارات، والقضايا، والإشكالات النقدية في التراث، وكوّن من خلال ذلك كلّه رؤية نقدية صحّحت النظرة الخاطئة التي كان ينظر من خلالها إلى هذا النقد فيحّط من شأنه، وآية ذلك ما قرّره إحسان عباس من أن: «النقد لا يقاس دائماً بمقياس الصحة أو الملائمة للتطبيق، وإنما يقاس بمدى التكامل في منهج صاحبه، فمنهج مثل الذي وضعه ابن طباطبا أو قدامة قد يكون مؤسساً على الخطأ في تقييم الشعر - حسب نظرتنا اليوم - ولكنه جدير بالتقدير؛ لأنه يرسم أبعاد موقف فكري غير مختلّ وعن هذا الموقف يبحث دارس تاريخ النقد ليدرك الجدية والجدّة لدى صاحبه في تاريخ الأفكار»[15].

إن فهماً كهذا، يقوم على تقدير منهجية الناقد، ويرفض استخدام موازين ومقاييس خارجة عن إطار الزمان والمكان هو الذي جعل قراءة إحسان عباس لتاريخ نقدنا القديم قراءة متفرّدة في نمطها، تجاوزت القراءات السابقة، كدراسة الشيخ

حسين المرصفي (منهل الوراد إلى علم الانتقاد)، ودراسة محمد مندور (النقد المنهجي عند العرب) ودراسة شكري عيّاد (كتاب أرسطو طاليس في الشعر). وهي قراءات تقع تحت نمط (الدراسات التاريخية)[16]، وهي عندي قراءات مهمة جداً في سياقها؛ لأنها هي المؤسسة من جهة؛ وقد بذل أصحابها جهداً عظيماً في قراءة خطابنا التراثي وإعادة صياغته من جهة أخرى. فكان لابد لإحسان عباس، بعد أن أفاد من هذه التجارب جميعها أن يقدّم نمطاً من القراءة متجاوزاً كما أسلفت.

وفي الجانب الآخر كان هذا النمط الذي قدّمه إحسان عباس، أكثر اعتدالاً من الدراسات التي تزامنت معه، أو لحقته كدراسة أدونيس الحداثية في الثابت والمتحوّل، لكن في الوقت، كانت دراسة إحسان (موازية)[17] للدراسات الحداثية في قراءة التراث، وإن اختلفت مع بعضها كالدراسة البنيوية تؤكد «إمكانية إعادة قراءة التراث النقدي على ضوء المكتسبات المنهجية الجديدة ولاسيما مكتسبات علم اللسانيات»[18] لأن هذه الأخيرة أخضعت تراثنا لمقاييس خارجة عن سياق الثقافة العربية القديمة، وقد وفدت إلينا مع المناهج المستعارة التي استقبلناها مع ثورة الدراسات اللغوية المعاصرة، ومختلف فروع العلوم الإنسانية الحديثة.

وأرى أن إحسان عباس يعي تماماً إمكانية الإفادة من نظرية الغرب النقدية وما يرفدها من علوم، بيد أن موقفه النقدي، ورؤيته الفكرية يحتّمان عليه مخالفة هؤلاء الذين

يتناولون الظواهر النقدية وفق مقاييس غير ملائمة متناسين السياقات التاريخية والفكرية التي تنشأ فيها الظاهرة أو الخطاب نفسه، هذا الخطاب الذي «كان مرهوناً مقيداً بمواصفات العلوم التي كانت سائدة في تلك العصور، وهي لا تعدو اللغة والنحو والمنطق والفقه والفلسفة الميتافيزيقية»[19].

وفي السياق عينه، يرى إحسان عباس إمكانية إبراز القيمة الحقيقية لخطاب النقد العربي القديم من خلال تعهده «بالدراسة الشاملة الدقيقة»[20] التي لا يمكن إماطة اللثام عن جوهرية هذا الخطاب إلا بها ، لذلك، ووفقاً لهذه الرؤية، جاءت دراسة إحسان عباس لتراثنا النقدي دراسة كلية شاملة امتدت من طفولة هذا النقد، مروراً بأكثر المراحل تطوراً وأهمية حتى الوصول إلى نقطة وقف عندها محترقاً. وحسب ظني أنها الدراسة الوحيدة التي امتد زمنها من القرن الثاني إلي القرن الثامن الهجري بهذه الكيفية.

لقد وقف الرجل في دراسته هذه عند المحاور أو «العوامل المحركة»[21]، التي قام عليها خطابنا النقدي القديم، أو النظرية النقدية، كما أسماها في بعض ما كتب[22] حيث وجد هذه المحاور تتجسد في أمرين: الأول: العوامل والمشكلات التي أثارت قضايا النقد، فكانت التربة الصالحة لنمو النقد المنظّم الذي تأخّر ظهوره «حتى تأثّلت قواعد التأليف الذي يهيّء المجال للفحص والتقليب والنظر»[23] وهي القواعد التي يمكن إجمالها فيما يلي:

1 - الإحسان بالتغيّر والتطوّر في الذوق العام أو في طبيعة الفن والمقاييس.

2 - الأصالة والانتحال، أو مشكلة (القديم والمحدث).

3 - مشكلة الطريقة الشعرية أو الأسلوب ·كطريقة المتنبي) مثلاً.

4 - قضية الإعجاز القرآني.

5 - الشعور بالحاجة إلى مصطلح يتناسب ودور الناقد وحقوقه الخاصة.

ويظهر جلياً أن ما أثّله إحسان عباس من قواعد فكرية منهجية في دراسة نقدنا القديم، وتحديد مشكلاته، وعوامل نشوء مقارباته المنتظمة يمثل الوعي العميق بضرورة (تحديد الأسس الفكرية التي بني عليها تراثنا النقدي) وأي محاولة لإقامة كيان كلي داخل هذا التراث ما كانت لتتم دون جلاء هذه الأسس.

إن هذا الوعي، إذا قيس بفترة التفكير في تأليف الكتاب، أو بفترة صدوره، فإنه يبدو سابقاً ورائداً، لأن معظم الدراسات النقدية المعاصرة لا تعنى بقضية أو مسألة في المذاهب والاتجاهات النقدية بقدر عنايتها بالكشف عن الأساس الفلسفي الذي بنى عليه هذا المذهب أو ذاك. وبعد أن وضّح إحسان عباس هذه الأسس المهمة، وامتلك الرؤية الواضحة لشخصية تراثنا النقدي، شرع يرصد أهم القضايا النقدية التي دار نقادنا العرب القدماء في فلكها، وهي[24]:

1 - قضية اللفظ والمعنى.

2 - قضية المطبوع والمصنوع، أو الطبع والصنعة.

3 - قضية الوحدة والكثرة في القصيدة.

4 - قضية الصدق والكذب في الشعر.

5 - قضية المفاضلة أو الموازنة بين شعرين أو شاعرين.

6 - قضية السرقات الشعرية.

7 - قضية عمود الشعر.

8 - قضية العلاقة بين الشعر والأخلاق، أو الشعر والدين.

بالإضافة إلى قضايا أخرى كان لابد للناقد القديم من تناولها في ثنايا حديثه عن هذه القضية أو تلك مما تناوله وعنى به لإتمام أطر قراءته الشمولية التي استطاع من خلالها كشف النسقية الازدواجية[25] للمشكلات والقضايا النقدية التي شغل بها النقد القديم.

وإذا كان إحسان لا يحبذ قراءة النقد العربي خارج سياقه، على أساس أن «النظرة إلى النقد العربي القديم من خلال مفهومات النقد الحديث ربما كانت جائرة على طبيعة ذلك النقد وظروفه»[26]، فإن هذا لا يعني انتقاصاً من قيمة نقدنا بحال من الأحوال، بل على العكس من ذلك، هو محاولة للحكم عليه بمقاييس عصره المناسبة لا بمقاييس العصر الحديث التي سوف تلحق به الكثير من الإجحاف، ولو تمّ ذلك لكان القياس باطلاً.

وإلي جانب هذا الموقف الأصيل لا ينكر إحسان عباس تلك الالتماعات المبدعة الي تجاوزت عصرها لدى عدد من النقاد القدماء التي يرى بعض الدارسين لإحسان عباس أنها «لم تند عن المسائل الكبرى، والقضايا المهمة التي شغلت الناقد الغربي المعاصر، وإذا كان الغرب قد فاق بالتقعيد والبلورة، فإن الناقد العربي قد فاق بالاكتشاف والريادة»[27] ومن أمثلة ذلك دراسة كمال أبو ديب عن الجرجاني[28] التي أبرز فيه «سبقه إلى تنمية عدد من المفاهيم والمبادئ التي كان لها بعد زمنه بتسعة قرون أن تلعب دوراً ثورياً في تطوير علم اللغة واللسانيات والنقد الأدبي»[29].

لقد عمل إحسان عباس، جاداً ليكشف القضايا النقدية التي تؤسس لقراءة جيدة لتراثنا النقدي وتكسبه موقعاً مناسباً في خارطة النظرية النقدية، ليس مباهاة، ولكن ليثبت أن الناقد العربي القديم امتلك حسّاً نقدياً جيداً، ولو أتيحت له ظروف أفضل من تلك التي نشأ فيها لكانت إسهاماته في المعرفة الإنسانية أكثر عمقاً ووضوحاً.

خصّص إحسان عباس للكشف عن هذه القضايا مقالتين أشرت إليهما سابقاً، حاول فيهما إثبات التقاء بعض الآراء النقدية مع مدارس وقضايا نقدية معاصرة، كفهم القدماء لفكرة (الوحدة)[30]، ومحاولتهم إقامة نظرية كبرى في الشعر العربي من خلال مفهوم (عمود الشعر)[31] لا تقل أهمية عن نظرية المحاكاة اليونانية من الناحية المنهجية.

وكذلك التقى نقادنا القدماء ببعض المفاهيم الجمالية التي جاء بها أصحاب المدرسة الشكلية، والاتجاه التعبيري ونظرية الشعرية. وقد قامت بعد الدراسات النقدية القديمة على منهج يمكن وصفه بالمتكامل، كما هي الحال عند ابن طباطبا (ت 322هـ)، وقدامة بن جعفر (ت 337هـ).

والغريب، في سياق الحديث عن النقد القديم أنّ إحسان عباس آمن بهذا كله ويأتي بعد ذلك ليقول: (بأن العرب ليس عندهم نقد)[32] ولعمري أن هذه مغالطة واضحة، عجبت كيف أوقع الرجل نفسه فيها، فسقط فيما كان ينهى عنه. فلقد كان قبل ذلك، لا يجيز لأحد أن يقرأ التراث بمنظار غير مناسب، أو أن يقرأه «قراءة إسقاطية»[33]، بمعنى أن يحكم عليه من خلال معايير تهمل السياق التاريخي كما أسلفت. ولعل هذا التحوّل في موقف إحسان عباس ناجم عن ردة فعل غاضبة منه تجاه أولئك النفر ممن بالغوا في تضخيم التراث وتقديسه، فردّ عليهم بغضب (أنّ التراث ليس مقدساً)[34] ثم نعى عليهم لهاثهم وراء إيجاد مرجعيات تراثية لكل نظرية، أو كل قضية فكرية حديثة كأن يصبح ابن رشد صاحب قصيدة النثر[35] والجرجاني أول بنوي في التاريخ[36] والقرطاجني مؤسساً لنظرية ياكبسون الاتصالية[37] أو ناقداً شكلياً (بالمفهوم الشكلي الروسي) الذي عرفناه في النقد المعاصر، لمجرد حكمه «على العمل الأدبي بقدر ما فيه من أصول فنية تنبع من داخل العمل ذاته، ولا تأتي من الظروف التاريخية»[38].

ولسنا في هذا الصدد ننقص من جهود نقادنا القدماء، فبعضهم كانت له لفتات بارعة، كالجرجاني الذي لا ننكر فضل اجتهاداته اللغوية والنقدية العميقة، وحازم الذي قام بتأصيل عمل متكامل عرف صاحبه حدوده، ووعي تماماً أبعاد العمل الذي يسعى له بصرف النظر عن نسبة الخطأ والصواب فيه. فتقييم ذلك يجب أن يرجع أصلاً إلي البعد العلمي والمنهجي تحديداً، وهو ما ألح عليه إحسان عباس دائماً، دون اهتمام بالمقارنات العشوائية المبتسرة والمبتورة عن سياقاتها الفكرية والمنهجية لمجرد اعتمادها على مشابهات جزئية.

إن محاولة التأصيل الأدبي والفكري من خلال نسبة الأشياء إلى ثقافتنا، أو ثقافة الآخر ليست هدفاً بحد ذاته في أحايين كثيرة، لأن الثقافة القومية نفسها «ليست دائماً وليدة البيئة العربية، وإنما هي وليدة هذه البيئة مع تلاقيها، أيضاً مع ثقافات البيئات الأخرى»[39]، وهذا يعني أن إحساناً لا يرى خطلاً في ضرورة تلاقي الآراء، في سياق البحث عن نقد أدبي عربي، ويجد ذلك دليل صحة، ونضج، وسلامةً في النظر إلى الأفكار وتمحيصها وتقبل ما هو جيد منها. لذلك عنى إحسان عباس كثيراً بقضية الأثر اليوناني في النقد العربي القديم[40]، غير أن هذه الوسطية التي تمتع بها إحسان عباس جعلته يحذّر من تلقّي الأفكار على علاّتها دون تمحيص أو تقييم، وذلك من أجل الحقيقة ذاتها، ومن أمثلة ذلك ما فعله مع (هانز هينرش شيدر) الذي زعم أن التراث اليوناني كان هو العامل الأقوى

في تكييف الحضارة الإسلامية[41] فردّ عليه إحسان عباس بمقالة مكثفة[42] يبيّن فيها الحجم الحقيقي للأثر اليوناني في تراث الإسلام، ويكشف المغالطات الكثيرة التي وقع فيها (شيدر).

الهوامش

1) د. إحسان عباس، غربة الراعي، دار الشروق، عمان، ط (1) 1996 ص 145.

2) د. إحسان عباس، علاقتي مع الناشرين، مجلة الجديد، ع 1، 1994 ص 15.

3) د. يوسف بكار، إحسان عباس والنقد العربي القديم، مجلة علامات، النادي الأدبي، جدة، ج 1، 1993، ص 177.

4) مقدمة الطبعة الأولى مؤرخة بـ 1955، وليس بـ (1953) كما ذكرت وداد القاضي في دراسات عربية، ومحمد نجم في نظرية النقد والفنون الأدبية.

5) د. إحسان عباس، فن الشعر، دار الثقافة، بيروت، ط (2) 1959، ص 47.

6) د. جابر عصفور، قراءة التراث النقدي (مقدمات منهجية) ضمن: قراءة ثانية لتراثنا النقدي، النادي الأدبي، جدة، 1990، ج 1، ص 132.

7) محيي الدين صبحي، إحسان عباس والنقد الأدبي، إتحاد الكتاب العرب، دمشق 1983، ص 35.

8) نفسه، ص 9.

9) د. شوقي ضيف، البلاغة: تطوّر وتاريخ، القاهرة، 1965، ص 5.

10) د. محمود الزيدي، في تعيمية النقد، المجلة العربية للثقافة، تونس (عدد خاص عن التيارات النقدية الحديثة) مارس 1997، ص 55.

11) د. إحسان عباس وزميلاه، دراسات في الأدب الأندلسي (فصل: ابن حيان في مؤرخ الجماعة) دار الكتاب العربي، ليبيا، 1976، ص 219.

12) آلان دوجلاس، المؤرخ والنص والناقد، ترجمة: فؤاد كامل. فصول، م 4، 1983، ص 95.

13) د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 10.

14) د. جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 120، 128، 130.

15) نفسه ص، 132.

16) نفسه، ص 132 - 133.

17) د. إحسان عباس، النقد العربي القديم من خلال مفهومات النقد الحديث، المعرفة، دمشق، ع 26، 1976، ص 5.

18) نفسه ص 7.

19) د. إحسان عباس، نظرة جديدة في النقد القديم، الآداب، بيروت، ع 1، 1961 ص 10.

20) د. إحسان عباس، فن الشعر، ص 46.

21) د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 14.

22) نفسه، ص 30.

23) نفسه، ص 30.

24) د. إحسان عباس، النقد العربي القديم من خلال مفهومات النقد الحديث، ص 6.

25) د. حسن الهويمل، ملامح المورث في الظواهر النقدية المعاصرة، ضمن: (قراءة ثانية لتراثنا النقدي) ص 528.

26) وعنوانها: AL Gurganis Theorg of Poetic.

27) د. كمال أبو ديب، أنهاج التصوّر والتشكيل في العمل الأدبي، ضمن: (قراءة ثانية)، ص 305.

28) د. إحسان عباس، نظرة جديدة في النقد القديم، ص 11 - 12.

29) د. إحسان عباس، نظرة جديدة في النقد القديم، ص 11 - 12.

30) نفسه، ص 12.

31) اتحاد الناشرين الأردنيين، إحسان عباس شخصية العام (حوار)، مجلة الجديد، م سابق، ص 85.

32) د. ماجدة حمود، قراءة التراث النقدي لجابر عصفور (مراجعة) عالم الكتب، مج 17، ع 1996، 3، ص 258.

33) د. إحسان عباس، غربة الراعي، ص 228.

34) للمزيد انظر: حسن ناظم، مفاهيم الشعرية، المركز الثقافي العربي، بيروت ط (1) 1994، ص 12.

35) انظر: د. كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلّي، دار العلم للملايين، بيروت، ط (3) 1984، ص 22.

36) د. عبدالله الغذامي، الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي، جدة، ط (1)، 1985، ص 15.

37) د. عدنان قاسم، الأصول التراثية في نقد الشعر العربي المعاصر، المنشأة الشعبية العامة، ليبيا، ط (1) 1980 ص 19.

38) د. إحسان عباس، الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة، ضمن (القومية العربية والإسلامية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1981، ص 242.

39) د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 411 - 418.

41) وذلك في بحثه (الشرق والتراث اليوناني) ترجمة عبدالرحمن بدوي تحت عنوان (روح الحضارة العربية 1949.

42) انظر: د. إحسان عباس، الحضارة الإسلامية والنزعة الإنسانية، مجلة الأصالة، س 2، ع 20، 1974.



أبو الشمقمق شاعر النزعة الشعبية

عبدالرزاق سمعو زعال

على الرغم من اعتبار القرن الثاني الهجري قرن الأزدهار الاقتصادي، والثراء المادي - بعد اتساع رقعة الدولة العباسية، وتعدد مصادر ثرواتها وتنوعها - إلا أنه في الوقت نفسه قد شهد هذا القرن أصوات كثيرة تشكو صعوبة العيش وقلة الأرزاق. مما يدل على أن بعض الفئات الاجتماعية استأثرت بنعم الواقع الجديد، وقطفت مغانمه وخبراته، على حين ظل سكان البوادي، والأرياف، وسكان الأحياء الشعبية التي نمت على أطراف المدن، ظل هؤلاء يجدون مشقة في تأمين أسباب الحياة، والعيش. هذه الصورة القاتمة المناقضة لحياة البذخ والترف استحوذت على اهتمام شاعر شعبي، ذلك الشاعر هو مروان بن محمد، المشهور في مصادر الأدب بأبي الشمقمق. والشمقمق: الطويل، كان عظيم الأنف، أهرت الشدقين، منكر المنظر[1]. وهو من موالي بني أمية، بصري المنشأ والمربى، خرساني الأصل[2]، وأبو الشمقمق شاعر مُقلّ، ليس له ديوان شعر مطبوع. لقد ترجم هذا الشاعر همه الفردي من خلال غرضين اثنين هما: الهجاء والشكوى، فهما يعكسان

حالة نفسية مضطربة في ثورتها وسكونها، في انتقالها واستسلامها، فالهجاء سلاح سلبي لكسب القوت، والشكوى نافذة تطل منها روحه المعذبة، لتنشر أشجانها ومعاناتها على صخرة الواقع، هجا كثيراً من متقدمي شعراء زمانه، منهم بشار بن برد، وأبو العتاهية، ومروان بن أبي حفصة، وأبو نواس، وبكر بن النطاح، وأبو حنش خضير بن قيس[3].

قدم بغداد في أيام هارون الرشيد، والبرامكة، غير أن أبوابهما لم تفتح له، ولعل ذلك ما جعله يهجو الفضل بن يحيى البرمكي، كما هجا منصور بن زياد كاتب الرشيد[4].

ومن قوله في الهجاء[5]:

إذا حججت بمالٍ أصله دنسٌ   فما حججت ولكن حجت العيرُ
لا يقبل الله إلا كلّ طيبة   ما كلُّ من حجَّ بيت الله مبرورُ

وظل الحرمان هو الدافع الأساسي الذي أضرم في نفس أبي الشمقمق جذوة الانتقام، مادامت تجاربه في المديح تعاني من الإخفاق، يقول ابن عائشة: يعجبني من شعر أبي الشمقمق في وصف بغداد[6]:

ليس فيها مروءة لشريف   غيرُ هذا القناع بالطيلسان
ويقيناً في عصابةٍ من قريش   يشتهون المديح بالمجّان

وأشعاره تسودها روح شعبية قوية حتى في المديح، فإننا نجده لا يعنى فيه بالجزالة والرصانة التي كانت تشيع حينئذ في

شعر المديح، وأيضاً فإنه لا يعنى بمعانيه وأخيلته، وكأنه ينظمه عفو الخاطر، غير متأنٍّ ولا متكلف.

وإذا كان مديحه يسقط عن مديح نظرائه، فإن أهاجيه لا تقل عن أهاجيهم إقذاعاً، بل لعل شاعراً معاصراً لم يبلغ من إقذاعه ما بلغه، إذ ملأ أهاجيه بالفحش والألفاظ البذيئة، حتى لنرى شاعراً مثل بشار بن برد المعروف بخبث لسانه يخشاه خشية شديدة، حتى ليرتِّب له في كل سنة مائتي درهم، رجاء أن يكف عنه لسانه[7].

يقول أبو الشمقمق: أتيت بشاراً، فسألته مواساتي بشيء، فقال لي: عافاك الله، تسألني وما لي صنعة ولا مكسب سوى الشعر، وأنت مثلي تتكسب بالشعر؟ فقلت: صدقت، ولكنني مررت الساعة بصبيان يقولون:

سبعُ جوزاتٍ وتينة   فتحوا باب المدينة
إنَّ بشار بن بردٍ   تيس أعمى في سفينة

فسكت ثم قال: يا جارية، هاتي مائة درهم الشمقمق. ثم قال: خذها ولا تكن رواية للصبيان، قال: فأخذتها وخرجت فألقيتها على الصبيان، قال علي بن محمد: مازلت أسمعها من الصبيان بالبصرة إلى أن خرجت[8].

ومن طريف هجائه قوله في بخيل[9]:

كفاه قفلٌ ضاع مفتاحه   قد يئس الحداد من فتحه

وقوله في بعض الثقلاء[10]:

أسمج الناس جميعاً كلهم … كذباب ساقطٍ في مرقه

وكان أبو الشمقمق الشاعر أديباً ظريفاً، وقد لزم بيته في أطمار مسحوقة، وكان إذا استفتح عليه أحد بابه خرج فنظر من فرجة الباب، فإن أعجبه الواقف فتح له، وإلا سكت عنه. فأقبل إليه بعض إخوانه فدخل عليه، فلما رأى سوء حاله، قال له: أبشر أبا الشمقمق، فإنا رُوِّيْنا في بعض الحديث أن العارين في الدنيا هم الكاسون يوم القيامة. فقال أبو الشمقمق: إن كان ما تقول والله حقاً لأكونن بزازاً يوم القيامة، ثم أنشد يقول[11]:

أنا في حال تعالى … الله ربي أي حال
ولقد أهزلت حتى … محت الشمس خيالي
من رأى شيئاً محالاً … فأنا عينُ المحالِ

وفي شكوى أبي الشمقمق يبرز وصفه لمنزله الخاوي الذي خلا من الأثاث والمؤن، فمنزله كوخ متداع في طرف المدينة، لا يقي، ولا يحمي من أذى، وهو يصفه بأسى عميق فيقول[12]:

برزت من المنازل والقباب … فلم يعسر على أحدٍ حجابي
فمنزلي الفضاء وسقف بيتي … سماء الله أو قطع السحاب
فأنت إذا أردت دخلت بيتي … علي مسلماً من غير باب
لأني لم أجد مصراع باب … يكون من السحاب إلى التراب

ويلاحظ في أسلوب الشاعر أنه يعطي السامع انطباعاً حقيقياً بصدق مأساته وخصوصيتها، حين يستخدم أسلوب القسم، والتوكيد، ويورد الأفعال والأسماء متصلة بضمائر المتكلم، وكأنه يخشى أن يفهم القارئ أشعاره على سبيل الهزل أو الدعابة. وتتكرر هذه السمات كثيرة في شعره الشاكي ومن ذلك قوله في منزله المجدب[13]:

لو قد رأيت سريري كنت ترحمني   الله يعلم ما لي فيه تلبيس
والله يعلم ما لي فيه شابكة   إلا الحصيرة والأطمار والديس

وهو يصور سوء حظه، فأينما اتجه لم يكسب شيئاً، حتى إن البحر ليجف عند خوضه له، وفي ذلك يقول[14]:

لو ركبت البحر صارت فجاجاً   لا نرى في متونها أمواجا
ولو أني وضعت ياقوتة حمـ   ـراء في راحلتي لصارت زجاجا
ولو زني وردت عذباً فراتاً   عاد لا شك فيه ملحاً أجاجا

وهو يصور مسغبة الطبقة العامة في بغداد التي كانت تكدح لتملأ الطبقة المترفة بطونها، بينما تعيش هي في الضنك والشقاء، متمنية أن تجد الخبز والآدام، فالشاعر حين يستشرف مقدم العيد لا يجد فيه زمناً للفرح والسعادة، وإنما يشكل بالنسبة له هماً إضافياً، ومن طريف تصويره لذلك قوله[15]:

ما جمع الناس لدنياهم   أنفع في البيت من الخبز
وقد دنا الفطر وصبياننا   ليسوا بذي تمرٍ ولا أرز

فلو رأوا خبزاً على شاهقٍ	لأسرعوا للخبز بالجمز
ولو أطاقوا القفز ما فاتهم	وكيف للجائع بالقفز

وأبو الشمقمق يستخدم الأسلوب القصصي بما يمتلكه من أدوات تعبيرية، ليطرح همومه ومشاكله في قوالب فنية مختلفة. فهو يكثر من حديثه عن خلو داره من الطعام، حتى لتعبث بها الجرذان وتيئس منه ومن طعامه فتفر على وجهها تبحث عن غذائها، ولا يبقى معه في البيت سوى السنور أو الهر، ومن بعض قوله في ذلك(16):

ولقد قلت حين أجحرني البرد	كما تجحر الكلاب ثعاله
في بيت من النضارة قفرٍ	ليس فيه إلا النوى والنخالة
فارقته الجرذان من قلة الخيـ	ـر وطار الذباب نحو زبالة
هاربات منه إلى كل خصب	حين لم يرتجين فيه بلالة
وأقام السنور فيه بشر	يسأل الله ذو العلا والجلالة
أن يرى فأرة فلم ير شيئاً	ناكساً رأسه لطول الملالة
قلت صبراً يا ناز رأس السنا	نير وعللته بحسن مقاله
قال: لا صبر لي وكيف مقامي	في قفار كمثل بيد تباله
ثم ولى كأنه شيخ سوءٍ	أخرجوه من محبسٍ بكفالة

وهكذا كان أبو الشمقمق يخلط تصوير تعاسته وتعاسة أمثاله من أفراد الشعب بالفكاهة، وكان الناس يقبلون على شعره إقبالاً شديداً، ويروي الجاحظ في الجزء الأول من كتابه الحيوان أن منهم من كان ينفق على كتابته نفقة واسعة، متخذاً

له الجلود الكوفية الثمينة. وفي طبقات الشعراء لابن المعتز أنَّ أبا الشمقمق توفي حدود الثمانين ومائة من الهجرة.

المراجع والمصادر

1) معجم الشعراء للمزرباني، ص 319، دار إحياء الكتب العربية، 1960.

2) الأدب العربي الحديث - الدكتور شوقي ضيف، ص 436، دار المعارف - مصر.

3) معجم الشعراء للمزرباني - مرجع سابق.

4) الأدب العربي الحديث - مرجع سابق.

5) معجم الشعراء، ص 319.

6) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ج 3، ص 146، دار الكتاب العربي - بيروت.

7) الأدب العربي الحديث - مرجع سابق، ص 437.

8) تاريخ بغداد - مرجع سابق، ص 146.

9) الأدب العربي الحديث - مرجع سابق، ص 438.

10) المصدر السابق.

11) العقد الفريد - الجزء الثالث - لأبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، ص 35 - القاهرة.

12) المصدر السابق، ص 36.

13) المصدر السابق.

14) الأدب العربي الحديث - مرجع سابق، ص 439.

15) المصدر السابق.

916 المصدر السابق، ص 440.



المشرق العربي في رحلات ابن سعيد المغربي

سهى فتحي أسعد

تكشف رحلات ابن سعيد المغربي إل المشرق العربي جوانب مهمة من الحياة الاجتماعية والظروف الجغرافية والتاريخية فيه، فتغدو شهادة تاريخية تكتسب مصداقيتها من المعيشة الحقيقية لواقع ذلك العصر، وتضيء أوجه الاتفاق والافتراق بين مغرب العالم الإسلامي العربي ومشرقه في العادات والتقاليد ومناحي الحياة المختلفة، كما تصلح مدخلاً لدراسة صورة المشرق العربي عند الرحالة المغاربة.

وابن سعيد المغربي هو علي بن موسى العنسي (- 685 610هـ) مؤرخ أديب شاعر جغرافي رحالة، ولد في الأندلس في أسرة تميزت بالعلم والجاه، وتنقل في بلاد المغرب، ثم طوّف في المشرق العربي قاصداً الحج أول الأمر وساعياً إلى إتمام الجزء اخاص بالمشرق من كتابه «المغرب» في أزيد من عشر سنوات، فجاءت صورة المشرق في كتبه أنموذجاً من أدب الرحالة وجانباً من سيرته.

فما أن ألقى ابن سعيد المغربي عصا الترحال في أرض مصر حتى تسللت إلى دواخله غربة مرّة وصلته بالأندلس الوطن المخبوء في الذاكرة والوجدان، فطفق يردّد[1] :

أصبَحْتُ أعتَرِض الوجوه ولا أرى ... مـا بَـيْـنَـهـا وجْـهـاً لمـن أدريـه
عَوْدي على بدني ضلالاً بينهم ... حتى كأنّي من بقايا التيه
وبَنع الغريب توحّشَتْ ألحاظه ... في عالم ليسُوا له بشبيه
إن عاد لي وطني اعترفْتُ بحقّه ... إنَّ التّغرُّب ضاعَ عُمْري فيه

غير أن غربته أنيّة سرعان ما وأدها اندماجه في المجتمع المصري؛ فقد التقى ابن سعيد أعيانه، ومازج أدباءه، وطارحهم في جلسات أنسهم وسمرهم.

كما اندمج في أماكن مصر وراح يصف بعينه الناقدة تفاصيل المكان وإيحاءات الحضارة والمجد فيه؛ فقد ورد الجزيرة الصالحية التي بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب فرأى فيها ما يسلي الهمّ ويمتّع العين؛ فقال: «وقد تفرّجت كثيراً في طرف الجزيرة ممّا يلي أثر الفسطاط فقطعت به عشيات مُذَهَّبات»[2].

كما شدّه السور الذي يطوّقها، والإيوان الذي بني لجسو الملك مرصّعاً بصحائف الذهب والرخام الآبنوسي والكافوري والمجزْع، والأرض الممتدة التي حوت من صنوف الوحش ما يبهج السلطان، والمروج الخضراء التي تتوسّطها التمايلات النشوى لمياه النيل[3]:

تأمّل لحُسْن الصّالحية إذ بدت ... مَنَاظِرُها مثل النّجوم تلالا
وللقلعة الغرّاء كالبدرِ طالعاً ... تفجَّر صدْرُ الماء عنه هلالا
ووافى إليها النيلُ من بَعد غايةٍ ... كما زاد مشغوفٌ يروم وصالا
وعانقها من فرط شوق بحُسنها ... فمدّ يميناً نحوَها وشِمالا

وتوقف ابن سعيد في أرض الطبّالة بمصر، فرآها أحسن موضع في ظواهر للفرجة؛ ذلك أنها تنماز بمشهد فريد بديع لبركة الفيل التي سلبت القمر استدارته، والنجوم مواقعها حتى غدت ركناً دافئاً يرتاده السلطان ليلاً متفكّراً متدبراً[4]:

انظرْ إلى بركةِ الفيلِ التي اكتنفت بها المناظرُ كالأهدابِ للبصرِ

كأنما هي والأبصارُ ترمقُها كواكبُ قد أداروها على القمرِ

بيد أنه لبدهي لأديب رحالة مغربي تلقّف في دياره صورة مشرقية أن يمتحن مصداقيتها؛ ليرسم صورة حقيقية تحمل نضج التجربة المعرفية تؤازر الصورة الذهنية المجردة أو تقيّمها، فقد تعرضت الصورة المشرقية التي رسمها الرحّالة الشارقة إلى الأندلس في ذهن ابن سعيد المغربي إلى امتحان؛ فمثة مفارقات بين ما ألفه في بلده وما يعيشه هنا في مصر جعلته يرصدها بحس أدبي أندلسي متشوّق لعود على بدء؛ قال ابن سعيد: «ولمّا قدمت مصر والقاهرة أدركتني فيهما وحشة، وأثار لي تذكر ما كنت أعهد بجزيرة الأندلس من المواضع المبهجة التي قطعت بها العيش غضاً خصيباً، ولبست الشباب برداً قشيباً»[5].

فمن جملة المفارقات التي أثارته، فأنفها وسيلة التنقل والارتحال داخل الأمصار وخارجها، فأهل المشرق: خاصّتهم وعامّتهم يركبون البغال والحمير وذلك مستنكر عند أهل المغرب؛ قال ابن سعيد: «لما استقررت بالقاهرة، تشوّقت إلى

معاينة الفسطاط، فسار معي إليها أحد أصحا القرية، فرأيت عند باب زويلة من الحمير المعدة لركوب من يسير إلى الفسطاط جملة عظيمة لا عهد لي بمثلها في بلد، فركب منها حماراً، وأشار إليّ أن أركب حماراً آخر فأنفت من ذلك جرياً على عادة ما خلفته في بلاد المغرب، فأخبرني أنه غير معيب على أعيان مصر، وعاينت الفقهاء وأصحاب البزّة والشارة الظاهرة يركبونها، فركبت، وعندما استويت راكباً، أشار المكاري إلى الحمار فطار بي، وأثار من الغبار الأسود ما أعمى عيني ودنس ثيابي، وعاينت ما كرهته، ولقلة معرفتي بركوب الحمار، وشدّة عدْوِه على قانون لم أعهده، وقلة رفق المكاري وقعت في تلك الظلَمة المثارة من العجاج فقلت:

لقيتُ بمصرَ أشدّ البوار ... ركوبَ الحمار وكُحْل الغبار

وخلفي مكارٍ يفوق الريا ... ح ولا يعرفُ الرفقَ مهما استطار

أناديهِ مَهْلاً فلا يرعوي ... إلى أن سَجَدتُ سجود العثار

فدفعت إلى المكاري أجرته وقلت له بإحسانك أن تتركني أمشي على رجل، ومشيت إلى أن بلغتها »(6).

ولحظ ابن سعيد ضيق الأسواق حول المسجد الجامع ممّا ذكره بضدّه في جامع إشبيلية وجامع مرّاكش، وعاين قلة العناية ببناء المسجد.

بل إن ما رآه في الفسطاط من أسوار مثلمة وآفاق مغبرة وخراب معمور به مبان مشتتة الوضع غير مستقيمة الشوارع

فقد بنيت من الطين الأدكن والقصب والنخيل طبقة وق طبقة وحول أبوابها من التراب الأسود والأزبال ما يقبض نفس النظيف ويغضّ طرف الظريف، وما رآه في القاهرة من دروب ضيّقة كثيرة التراب والمباني المرتفعة قد ضيّقت مسلك الهواء والضّوء بينها، كل ذلك نقله إلى أجواء المغرب التي شكّلت نقيضاً واقعياً لمشاهداته في مصر وأخواتها من بلاد المشرق.

والنيل الذي يحكي للأجيال قصة الإنسانية مهمل منسي، فساحله كدر ضيق معوج يثلم الصورة المرسومة في قرارات التاريخ، والنيل بهيئته الظاهرة يعيده إلى بلده ذات العناية الفائقة بما حباها الله من أنهار ورياض(7):

أين حسن النيل من نهر بها	كل نغمات لديه تطرب
كم بهِ من زورق قد حلّه	قمر وساق وعود يضرب

والتماسيح التي تختال فيه مبعث خوف ينغص لحظات الحلم، وذلك مما يعمّق شوقه لدياره(8):

يا نيل مصرٍ أين حمص ونَهْرُها	حيثُ المناظرُ أنجمٌ تلتاحُ
في كل شطٍّ للنواظرِ مَسْرَحٌ	تدعو إليه منازل وبِطاحُ
وإذا سبَحْتُ فلست أسبحُ خائفاً	ما فيه تيارٌ ولا تمساحُ

وتبدو هذه الصورة لمصر أثراً من آثار تجربته الشخصية الأولى، بناها على انطباعات فردية غير دالة، ذلك أن لمصر صورة مشرقة، وحوادثه القليلة مع بعض العوام لا تكفي لرسم صورة دقيقة لبلد عظيم الساحة كبير المساحة.

ولا يقف ابن سعيد في رصده المفارقات بين المشرق والمغرب عند حدود مصر، ففي زورته دمشق عني بجغرافية المكان، وشرع يقابل بينها وبين أختها غرناطة؛ فغرناطة موضوعة على جبل ممتد سهل بحيث تمهدت فيه الشوارع، وترتبت الأسواق، وقسمه النهر المعروف نهر الذهب، وعليه مناظر يعثر الناس عليها، وهواؤها من أجل ارتفاعها أطيب وأصحّ، ولها زيادة أنها في وسط الإقليم الرابع المعتدل، ودمشق في الثالث ولها في الجنوب جبل الثلج يهب منه في الصيف نسيم يتنسم منه روح الحياة، وهو الذي روّق أمزجة أهلها وأكسبهم الألوان البديعة من امتزاج الحمرة بالبياض الذي يخجل ورد الرياض، وتزيد عليها بأن المياه لا تنقطع فيها لا صيفاً ولا شتاء، وأن الأنهار تشقها وتدير الأرحاء في داخل السور، ودمشق مجموعة من الشمال منخفضة إذا انقطع عنها الماء المجلوب لها من القنوات بقيت جيفة، وتزيد عليها غرناطة بكثرة النهار، فإن أنهار دمشق سبعة، وأنهار دمشق التي تنصب إليها من جبل الثلج أكثر من ذلك، وأن أنهار غرناطة تنصب إليها من الجبل على رؤوسها في صخور يحسن بتقطيعها عليها، وأنهار دمشق تأتي من بين البساتين في أرض سهلة رخوة، فيقلّ ماؤها ويحدث منه الوخامة ما هو مشهور(9).

وممّا عجب له ابن سعيد في الديار المشرقية مجاهرتهم باللهو والطرب، وتبرّج النساء وولعهم بالرقص والسكر

والضّرب على الآلات ذوات الأوتار؛ فقال: «وقد دخلت في الخليج الذي بين القاهرة ومصر، وتعظم عمارته فيما يلي القاهرة، فرأيت من ذلك العجائب، وربما وقع فيه قتل بسبب السكر، فيمنع فيه الشرب وذلك في بعض الأحيان وهو ضيّق عليه من الجهتين مناظر كثيرة العمارة بعالم التهكم والطرب والمخالفة، حتى إن المحتشمين. والرؤساء لا يجيزون العبور في مركب، وللسرج في جانبيه بالليل منظر، وكثيراً ما يتفرّج فيه أهل الستر بالليل»(10).

كما عجب لغلاء الأسعار؛ فالمرء في المغرب يمكنه أن يتجزّى بما لا يمكنه أن يتجزّاه في المشرق.

وتوقف ابن سعيد في رحلته المشرقية عند منظومة الحياة الاجتماعية: الداخلية والخارجية للنسيج المشرقي، فوقع على طبائع تسرف في التظاهر بأمور الرفاهية حتى إذا امتحن دهش المرء من تفاوت الباطن عن الظاهر.

كما رأى في المشارقة خشونة ظاهرة، وتسرّعاً في الأقوال والأفعال، وقلة المبالاة وإخلافاً للوعود، ومع ذلك ففيه ممن البشاشة وإقراء السلام، والمسامحة ما يطول ذكره. ويتسنثي ابن سعيد من هذه الخصال أهل بغداد الذين وسموا بحدّة الطباع مما يعسر على المرء الاندماج فيهم(11).

ولمس ابن سعيد في المشارقة ولاسيما أهل مصر نزعة تفرّق بين مشرقي ومغربي فها هو ذا يقول(12):

هـذه حـالـي، وأمّـا حـالـتـي	فـي ذُرى مِصْرَ فـفـكرٌ مُتْعبُ
سَمعتْ أذْني مـحـالاً لـيتـهـا	لم تـصدّق وَيْحـها مـن يـكـذبُ
وكـذا الـشـيء إذا غـاب انـتـهـوا	فـيـه وصـفـاً كي يـمـيل الـغَـيـبُ
هـا أنـا فـيـهـم فـريـدٌ مـهـمـلٌ	وكـلامـي ولـسـانـي مُـغـربُ
وأرى الألحـاظ تـنـبـو عـنـدمـا	أكـتـب الـطّرسَ أفـيـه عـقـربُ
وإذا أحـسـبُ فـي الـديـوان لـم	يـدرِ كُـتّـابُـهُـمُ مـا أحـسِـبُ
وأنـادي مـغـربـيّـاً لـيـتـنـي	لم أكـن للـغـربِ يـومـاً أنـسَـبُ

ومن مظاهر هذه النزعة تضييقهم سبل الحياة على المغاربة فهم يقادون إلى الأسطول لمعرفتهم بمعاناة الحرب والبحر، كما تبتز أموال غنيّهم، أما فقيرهم فيزج في السجن إن تأخر في دفع الزكاة.

ومن الملامح العامة التي سجلها ابن سعيد للمجتمع الشرقي للحياة اليومية بتشكيلاتها المكانية والجغرافية؛ فأهل القاهرة يأكلون البطارخ، ويعانون قلة المعايش، وجوامك المدارس قليلة كدرة، وأكثر ما يتعيّش فيها اليهود والنصارى في كتابة الطب والخراج، والنصارى يمتازون بالزنار في أوساطهم واليهود بعمائم صفر، ويركبون البغال، ويلبسون الملابس الجليلة.

وأهل القاهرة يصنعون حلاوة القمح، وفي مصر جوار طبّاخات أصل تعليمهن من قصور الخلفاء الفاطميين، ولهنّ في الطبخ صنائع عجيبة ورياسة متقدمة. كما تعرف مصر بمطابخ السكر وتعرف الفسطاط بمصانع الورق المنصوري.

ومن طقوس أهل دمشق أنهم يعطلون يوم السبت فيخرجون إلى الميدان، فقوم يلعبون بالصوالج، وآخرون يغنون، وكل واحد فيما مال إليه هواه لا مثرّب ولا منتقد[13].

أما أهل العراق فعرفوا بعنايتهم بالفنون اللسانية الشعبية كـ «الكان كان» وكانوا يعرفونه بالطبائحي، والمواليا وكانوا يعرفونه بالحلاوي[14].

وانماز المجتمع الشرقي بحركة تجارية نشطة ولاسيما مصر التي زخر نيلها بمراكب متعددة الصنوف من الأرزاق، وعرف فسطاطها بمطابخ الصابو، في حين قلّت في القاهرة لاختصاصها بالجند.

أما الحركة الأدبي فمنكرها جاحد، وقد خبرها ابن سعيد عن قرب يشهد بذلك المناظرات والمطارحات والأشعار التي تضمّنتها تصانيفه[15].

ولئن تأثر المغاربة بالمشارقة بفنون الشعر والنثر فإنهم تحرروا لاريب من كثير مما داخله من تعنت في انتقاء الألفاظ واتكاء على الموروث؛ قال ابن سعيد: «فلله درّ أهل المغرب فهم أحسن رقماً لديباجة الألفاظ، وأهل المشرق أحكم لقواعد المعاني؛ لأن الغالب على أهل المغرب العربية وما هو منها من النظم والنثر، والغالب على أهل المشرق المعقولات وما هو منها، وإن كان في المشارقة من لا يقصّر في غاية، وفيمن مضى منهم أكثر إفراداً كبشار ومسلم بن الوليد وأبي نواس

وأب يعبادة وعليّ بن الرومي وابن المعتز والمتنبي، ومن هم بهذا النمط العالي، والسمط الغالي سوى القدماء، ولكن لأهل الأندلس لطائف دقت عن تلك الأفهام ورقت عن مزاح ذلك الكلام، وإن كان من المشرق أصل ما عندهم من الأدب، ففي السلافة معنى ليس في العنب، فلقد لطفوا مسالك الأدب، وأفادوا شرف الحضارة محاسن العرب وقلبوا الأعيان، وسحروا الألباب بالبيان، فجاؤوا بأعجب العجب، وزادوا بحسن السبك خالص الذهب، وإن كان المشرق قد أنتج من طبقة أهل الأندلس من لا تحكم به المفاخر، ولكن للأندلسيين لطائف أعلق بالقلوب، وأدخل على النفوس في كل أسلوب»(16).

ومع ذلك فللمغاربة فنون أصيلة كالأزجال والموشحات حاكاها أهل المشرق فبان فيها التكلّف والتشدّق.

وإذ نطوّف في أنساق الصورة المشرقية عند ابن سعيد المغربي؛ فإننا لا نعدم عيناً راضية عن بعض مظاهرها، فالمسجد الجامع على ما يظهر من قلة العناية به بجعله معبراً للمارة ومرتزقاً للفقراء، فيه من الرونق وحسن القبول وانبساط النفس ما لا تجده في جامع إشبيلية مع زخرفته.

ومما يزيد رضاه حلق المتصدرين لإقراء القرآن والفقه والنحو في أماكن كثيرة. ويظل لمياه النيل مذاق حلو، لم يُذق مثله يشهد بذلك قول ابن سعيد(17):

حلا ماؤه كالريق ممن أحبه	فمدت عليه حلة من حلى الخدّ
وقد كان مثل النهر قبل مدّه	فأصبح لما زاده المدّ كالورد

واللافت في رحلة ابن سعيد إلى المشرق أن يقابل الرضا عن الشام وبغداد ومكة المكرومة بغيره عن مصر، ففي زورته دمشق تراه يسعد بطبيعتها وتجواله المستمر في بقاعها الخضراء، فيقول[18]:

أما دمشقُ فما في الأرض مُشْبِهها ... جنانُ عَدْن بها ما يشتهي البَشَرُ
أرضٌ لعرمك ما فيها لمبتذلٍ ... ذامٌ يلومُ ولا صَفْوها كَدَرُ

كما يسعد بحماة بما تحويه من نزهٍ، فمن ذلك قوله في إقاته الحلبية عندما عرج على حماة[19]:

حمى الله من شَطّيْ حماةَ مناظر ... وقفتُ عليها السَّمْعَ والفكْرَ والطَّرفا
تغنّى حمامٌ أو تميل خمائل ... وتزهي مبانٍ تمنحُ الواصفَ الوَصْفا
يلومونَ أن أعصي التَّصوُّن والنُّهى ... بها وأصيع الكأسَ واللهوَ والقَصْفا
إذا كان فيها النهر عاصٍ فكيف ... أحاكيه عصياناً وأشربُها صِرْفا
وأشدو لدى تلكَ النواعيرَ شَدْوَها ... وأغلبها رقصاً وأشبهها عرْفا
تئنّ وتذري دمعها فكأنها تَهيمُ ... بمرآها وتسألها العَطْفا

بل إنه يرى في بعض مدن الشام ولاسيما حلب مستقراً هادئاً فيها من أنس، فتراه يقول[20]:

حلبٌ إنها مَقَرُّ غَرامي ... ومَرامي وقبْلةُ الأشواق
كمْ بها مرتعٌ لطرفٍ وقلبٍ ... فيه يسعى المُنَى بكأسٍ دهاق

وفي زورته بغداد التاع لجمالية الأجواء الأدبية بين الكروم والبساتين على جانب نهر دجلة، كما عانق قدسية مكة

المكرمة فأتم فيها كتابه «النفحة المكية في الرحلة المكية» بعد إتمامه فريضة الحج.

ويعود تصدع الصورة المصرية في ذهن ابن سعيد المغربي بادئ الأمر إلى سبب نفسي، فمصر محطته المشرقية الأولى، فيها تضخم إحساسه بالأندلس، فشعر بغربة ممتدة أخفت ملامح كثيرة من محاسن مصر التي شهد بها أقرانه الأندلسيون، عدا قلة حظوته عند أولي الأمر، وتباين التكوين الجغرافي بين مصر والأندلس، مما ذكره بضده في دمشق والعراق.

فعين ابن سعيد على المشرق عين أندلسية فيها من التجيب ما يجعلها شهادة تاريخية، وفيها من الصدمة النفسية ما يجعلها رواية أدبية أكثر منها رواية تاريخية جغرافية.

الهوامش

1) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 28.

2) المصدر نفسه، ج 3، ص 106.

3) ابن سعيد المغربي، المقتطف، ص 114 155.

4) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 108.

5) ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، القسم المصري، ص 5.

6) المصدر نفسه، ص 5-6.

7) المصدر نفسه، ج 3، ص 48.

8) المصدر نفسه، ج 3، ص 71.

9) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ج 5، ص 36-37.

10) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 111-112.

11) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ج 5، ص 36-37.

12) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 49.

13) ابن سعيد المغربي، الغصون اليانعة، 143.

14) ابن سعيد المغربي، المقتطف، ص 239، 245.

15) انظر له: المغرب في حلى المغرب، القسم المصري. والغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة والمقتطف واختصار القدح المعلّى.

16) ابن سعيد المغربي، المقتطف، ص 262.

17) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 105.

18) ابن سعيد المغربي، الغصون اليانعة، ص 146.

19) ابن سعيد المغربي، اختصار القدح، ج 3، ص 91-92.

20) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 91.



المستشرقون.. ووسائل الغزو الفكري

مصطفى يعقوب

قد يبدو لأول وهلة لمن يقرأ وقائع التاريخ الحديث، أن الصراع بين الشرق والغرب منذ أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، أنه قد حُسِم لصالح الغرب عندما غزت جيوشه أقطار الوطن العربي. وقد سبق هذا الغزو، غزوٌ من نمطٍ آخر، لا يطلب أرضاً يحتلها أو شعباً يستعمره، وإنما غزوٌ أشد وأنكى، ونعني به الغزو الفكري. ووجه الخطورة في مثل هذا الغزو، أن الغازي المحتل للأرض، سوف ينتهي به الأمر إلى إنهاء الاحتلال، طال به الأمد أم قصر، بينما الغزو الفكري، غزوٌ باقٍ إذ يستهدف عقول أبناء الأمة العربية، حيث يتسلل مثل هذا الغزو في هدوء مريب دون جلبةٍ ولا إعلان حرب، لغرض واحد فحسب، وهو أن يكون العربي في وطنه عربي الزي، غربي التفكير والثقافة. بمعنى أن يستلب هذا الغزو من الأمة العربية الإسلامية كيانها وأهم مقومات وجودها، وهو فكرها بالمعنى الأشمل والأعم لهذا الفكر الذي يتضمن اللغة والثقافة والتراث والتاريخ وربما العقيدة أيضاً إن استطاع.

ولم يكن لهذا الغزو الفكري من جندٍ وعتاد شأنه شأن من يغزو أرضاً ليحتله أو شعباً يستعمره، وإنما كان جنده قوماً قد تزيّوا بزي العلماء وكلّ همهم العمل على استلاب الهوية العربية الإسلامية من نفوس أبنائها، ونعني بهؤلاء الجند «المستشرقون».

وإذا كان من الصعب على الباحثين تحديد زمن بعينه تاريخاً

لبداية وظهور حركة الاستشراق إلاً أنه من الثابت تاريخياً أن الاستشراق قد ظهر عندما استطاعت جيوش المسلمين أن تؤسس في أقل من قرنٍ من الزمان أكبر وأقوى إمبراطورية عرفتها القرون الوسطى[1].

ولقد توزّعت أهداف المستشرقين في أربعة أهداف:

الأول؛ هدفٌ ديني وذلك مقصد المستشرقين الأوائل في القرون الوسطى بوجه خاص، وهذا يعلل كونهم من اللاهوتيين في الغالب. فقد أرادوا من دراسة الإسلام أن يدفعوا عن بني دينهم الاستسلام لهذا الدين الجديد الذي ذاع ذيوعاً سريعاً في البلدان التي كان معظم سكانها يدينون بالمسيحية.

والثاني؛ هدفٌ علمي، وكان أقطابه من المستشرقين قلّة لأن التحرر من الهوى والتعصب أمرٌ عسير.

والثالث؛ هدفٌ تجاري، فقد كان همّ الغربيين أن يوسّعوا تجارتهم، وأن يحصلوا على موارد الشرق الأولية لصناعتهم التي بدأت تزدهر. ولكن هذه الطائفة قلّة كقلة الطائفة الثانية.

والرابع؛ هدفٌ سياسي، وقد اتسع حين امتد الاستعمار الغربي حتى شمل معظم العالم الإسلامي، وربما كان معظم المستشرقين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من أصحاب هذا الهدف وإن تزيّوا بزي المسلمين وتسمّوا بأسمائهم وانتحلوا دينهم.

وقد تمخضت أهداف المستشرقين عن كمٍ هائلٍ لا سبيل إلى حصره من المؤلّفات والدراسات التي تتناول العرب كتاريخ وتراث، والإسلام كعقيدة.

ويلخص لنا الأستاذ محمود محمد شاكر جوهر مذاهب وآراء وأفكار هؤلاء المستشرقين بقوله: «كان جوهر هذه الصورة - يقصد آراء

وأفكار المستشرقين - هو أن هؤلاء العرب المسلمين هم في الأصل، قومٌ بداةٌ جهّال، لا علم لهم، جياعٌ في صحراء مجدبة. جاءهم رجلٌ من أنفسهم فادّعى أنه نبيٌّ مرسلٌ، ولفّق لهم ديناً من اليهودية والنصرانية، فصدّقوه بجهلهم واتبعوه. ولم يلبث هؤلاء الجياع أن عاثوا بدينهم هذا في الأرض بعد قليل ثقافة وحضارة جُلّها مسلوبٌ من ثقافات الأمم السالفة كالفرس والهند واليونان، حتى لغتهم كلها مسلوبةٌ وعالة على العبرية والسريانية والآرامية والفارسية ثم كان من تصاريف الأقدار أن يكون علماء هذه الأمة العربية من غير أبناء العرب (الموالي)، وأن هؤلاء هم الذين جعلوا لهذه الحضارة الإسلامية معنىً. هذا هو جوهر الصورة التي بثّها المستشرقون في كل كتبهم عن دين الإسلام وفنونهم وآثارهم وحضارتهم(3).

ولعلّ السؤال الذي يلح على القارئ: لِمَنْ يكتب أمثال هؤلاء المستشرقين؟ وبمعنى آخر: مَن المقصود بمثل هذه الكتابات التي تشيع فيها العداء والإساءة للإسلام كعقيدة وللعرب كأمة؟ هل المقصود بها أبناء الغرب أم أبناء العرب المسلمين؟ وعلى الرغم من أن الأستاذ محمود شاكر يقول إن «كتب الاستشراق ومقالاته ودراساته كلها مكتوبة أصلاً للمثقّف الأوروبي وحده لا لغيره وأنها كتبت له لهدفٍ معين لا يراد به الوصول إلى الحقيقة المحررة، بل الوصول إلى حماية عقل هذا المثقف الأوروبي من أن يتحرك في جهة مخالفة للجهة التي يستقبلها زحف المسيحية الشمالية على دار الإسلام في الجنوب»(4) على الرغم من هذا فإننا نؤكد كذلك أن كتب الاستشراق ودراساته مكتوبة - أيضاً - لأبناء العرب المسلمين، لأهدافٍ شتّى أهمها ما يتعلق بالتبشير إذ أن الاستشراق والتبشير كانا مختلطين أو متكاملين، وأن هذا الاختلاط أو التكامل قد أوقعهما في البعد عن موضوعية العلم ونزاهته، وفتح الباب لهذا السيل المتدفق من الطعن

والافتراء على كل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين[5]. ولقد وجدت مؤلفات وكتب الاستشراق سبيلها إلى العالم العربي والإسلامي عبر وسيلتين من وسائل نقل الأفكار والمذاهب.

ويهمنا بالدرجة الأولى أن نسلط الضوء على هاتين الوسيلتين وكيف تصدى علماء المسلمين لهما.

الوسيلة الأولى:

وهي وسيلة مباشرة في التوجيه، صريحة في المقصد، وتتمثل في تلك المؤلفات والدراسات الاستشراقية، التي يسّرت تقنيات الطباعة ونشر الكتب، أن تكون هذه المؤلفات في متناول أيدي القراء العرب المسلمين.

وقد يظن البعض أن تلك المؤلفات المكتوبة بلغات أجنبية لا تشكّل سوى خطر قليل، غير أن هذا الظن سرعان ما يتبدّد عندما نعلم أن الكثرة الغالبة من المثقفين فضلاً عن جموع هائلة من طلبة الجامعات في العالم العربي يتقنون أكثر من لغة أجنبية.

ومن هنا كانت ترجمة تلك المؤلفات إلى العربية من أولى اهتمامات العلماء العرب برغم ما فيها من أخطاء علمية أحياناً، وإساءة للعرب وللإسلام في معظم الأحيان.

وربما كان الدافع الأكبر لهذه الترجمات هو تحصين العقل العربي من أن يقع فريسة لأوهام ودسائس المستشرقين، وذلك من خلال تعليقات المترجمين رداً على تلك الأوهام، ودفعاً لتلك الدسائس وتصحيح ما جاء من أفكار خاطئة.

ولعل دائرة المعارف الإسلامية هي المثل الحي والواضح على

نزعات ودوافع الاستشراق فالنزعة العلمية المجردة قليلة للغاية بالقياس إلى نزعات الهوى والتعصب العرقي والديني، وإن كان الجميع قد اتخذوا من المنهج العلمي ستاراً لهذه النزعات. فقد صدرت الطبعة الأولى منها في الفترة من سنة 1913 إلى سنة 1938 وعكف على ترجمتها نفرٌ من شباب خريجي الجامعة المصرية وقتها وهم الأساتذة إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي وعبدالحميد يونس، فأصدروا أول أجزائها سنة 1933.

ولم يكتف هؤلاء الثلاثة بمجرد الترجمة، فلا شك أنه قد آلمهم ما في بعض مواده الدائرة من ظلم بينٍ وإساءة واضحةٍ، وطعن في كل ما يمت إلى العرب والإسلام بصلة لذا فقد تناولت هذه المواد جمهرة من علماء المسلمين بالرد والتصحيح وبيان فساد المنطق وبطلان النتائج.

وفي سنة 1948 صدرت طبعة جديدة من هذه الدائرة بنفس لغاتها الأصلية، وعن هذه الطبعة صدرت الطبعة العربية الثانية سنة 1969 التي «لم تقتصر الترجمة على مواد الدائرة فحسب، بل تجاوزت ذلك إلى التعليق على كثير من موادّها بالتصحيح أو التكملة أو ردّ هوى أو درْء وطعن. وتولى ذلك أئمة الكتّاب والعلماء العرب»(6).

وإذا رجعنا إلى مواضع الاستشهاد في الدائرة سوف نجدها أكثر من تعدّ وأن تحصى. غير أن القراءة العابرة لمواد الدائرة سوف تأسف على أن مواضع التعليق والتعقيب أكثر ما تسود في تلك المواد التي تتعلق بكل ما يمتّ إلى الإسلام بصلة.

ففي مادة «الله» التي كتبها المستشرق الإنجليزي ماكدونالد MacDonald، بلغت التعليقات والتعقيبات من الكثرة حداً غير مألوف بأقلام نفر من علماء المسلمين، ولم تكن هذه الكثرة سوى درئ مطاعن هذا المستشرق.

يقول الأستاذ أحمد محمد شاكر عن هذه التعقيبات: «وقد تكفّل

الكاتبون الكرام والعلماء الكرام بنقد كثير من أخطاء الكاتب، وبيان وجه الحق فيما عمد إلى العدول عن وجهه الصحيح فجزاهم الله أحسن الجزاء».

وبقي مما هاجم به الكاتب الشريعة الإسلامية أنْ عمد على أساس من أقوى دعائمها - وهو الأحاديث النبوية - يحاول هدمه بالتشكيك فيه.

وقد كان الرأي تأخير هذا الرد ليُكتب في موضعه، عند الكلام علي الحديث، ولكن رأى إخواني أن أبادر بالكتابة في هذه المناسبة، احتياطاً من الأثر السيئ لكتابة الكاتب عند نشر أقواله باللغة العربية، وذيوع آرائه بين أبناء العروبة في مختلف الأقطار الإسلامية(7).

وقد ظهرت لنا - من واقع ترجمة مؤلّفات المستشرقين - قضية على جانب كبير من الخطورة والأهمية، وهي العلاقة بين المترجم العربي المسلم وبين الكاتب الأجنبي غير المسلم.

ووجه الخطورة هنا أن المترجم ينقل عن هذا المستشرق أفكاره عن الإسلام التي سوف يراها المترجم خاطئة أحياناً ويغلب عليها الهوى والتعب أحياناً أخرى.

ولقد تتبعنا جملة من مؤلفات المستشرقين المترجمة إلى العربية التي حاول المترجمون جهدهم أن يردّوا على ما في تلك المؤلفات من آراء تجافي الحقيقة وتذهب إلى مرمى أبعد من هذا، وأقرب إلى الغزو الفكري.

وفيما يلي عرض سريع لبعض الشواهد لعدد من مؤلفات المستشرقين وما جاء فيها وموقف المترجم منها، ووجه الإجادة أو القصور في هذا الموقف:

1 - «تاريخ العرب العام» هو كتاب شهير لمستشرق شهير أيضاً هو سيديو Sedillot وقد ترجمه إلى العربية واحد من أبرز المترجمين العرب وهو عادل زعيتر. وعلى الرغم من أن سيديو قد أنصف الحضارة العربية، ولاسيما فيما يتعلق بالتراث العلمي إلا أنه قد تجنى كثيراً على الإسلام كشريعة.

وقد حرص ناشر الكاتب أن يقوم بالتعقيب على بعض ما جاء فيه من جهة مختصة بهذا الأمر. يقول الناشر «لمّا كنا حريصين علي الأمانة العلمية وحتى لا ندع وجهة نظر خاصة تفرض نفسها علي القارئ - يقصد آراء سيديو - فقد رأينا أن نتصل بمجمع البحوث الإسلامية ليبدي رأيه فيها»(8).

وقد أحسن المجمع التعقيب على آراء المؤلف «الذي يؤخذ عليه عدة مآخذ حين عرض لسيرة محمد صلى الله عليه وسلم والتشريع الذي أتت به رسالته والقرآن الذي أوحي إليه، فقد زلّ قلمه، ولسنا ندري أعن تعصبٍ ضد الإسلام أم عدم معرفة صحيحة به»(9).

2 - يعد كارل بروكلمان K. Brockleman في الطليعة من المستشرقين المشهورين، ولاسيما أنه ألّف كتاباً موسوعياً ضخماً هو «تاريخ الأدب العربي» غير أن له كتاباً آخر هو «تاريخ الشعوب الإسلامية» ضمّنه كثيراً من الآراء الجائرة بحق الإسلام والعرب حتى يخيّل لقارئه أن كل صفحة من صفحاته بحاجة إلى المراجعة والتعقيب مما حدا بالأستاذين نبيه فارس ومنير البعلبكي اللذين قاما بالترجمة أن يقولا في مقدمة الكتاب: «وإذا كان في الكتاب بضعة آراء خاصة بالمؤلف تتنافى أحياناً مع وجهة النظر الإسلامية فقد عهدنا بالتعليق عليها إلى زميلنا الدكتور عمر فرّوخ»(10).

وعلى الرغم من أن الدكتور عمر فرّوخ قد بذل جهداً محموداً في الرد على ما جاء في الكتاب من آراء بعدت عن جادة الصواب إلا أنه يبدو لنا أن الدكتور فرّوخ قد هاله كثرة آراء بروكلمان التي بحاجة إلى التعقيب عليها فآثر بعضها بالتعليق دون البعض الآخر وقد نبه إلى ذلك صراحة بقوله: «يبدو أن معلومات بروكلمان ضعيفة في الفقه والعبادات، من أجل ذلك أحب أن أسترعي نظر القارئ إلى التفطّن لذلك من غير أن أعلّق على كل شيء، وإلا اضطررت إلي أن أبسط حقائق الدين الإسلامي من جديد»[11].

3 - من أعجب الأمور التي صادفتنا أثناء البحث في مؤلفات المستشرقين المترجمة إلى العربية وجود بعض المؤلفات قد خرج فيها المترجم عن النطاق المألوف في الترجمة حيث امتنع عن ترجمة نصوص بعينها فلم يثبتها ضمن ما ترجم من نصوص.

ومن أمثلة ذلك ما جاء في الفصل الثاني من كتاب «الحضارة العربية» للمستشرق الألماني يوسف هل J. Hell وهو الفصل الخاص بالرسول صلى الله عليه وسلم. فقد وجدنا أن الدكتور إبراهيم العدوي مترجم الكتاب يقول في بعض هوامشه: «اقتضى هذا الفصل تعديلاً في الأسلوب ولاسيما في بعض الفقرات التي عالج فيها المؤلف شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ودعوته إلى الإسلام إذ يحمل تجنياً يكشف عن تعصب المؤلف، ووقوعه في الخطأ الذي تردى فيه كثير من غلاة المستشرقين»[12].

وأغلب الظن أن المترجم قد تحرّج من ترجمة آراء هذا المستشرق الذي يبدو أنه أساء الأدب أكثر مما أساء العلم.

نخلص من هذه الشواهد لنحاول أن نتبين الوجه الأمثل للتصدي لمثل هذه الآراء المسيئة للإسلام وللعرب. فليس من المقبول أن يكتفي

المترجم بتنبيه القارئ في المقدمة إلي أن هذا المؤلف ليس منصفاً فيما قال. مثال ذلك ما جاء في تقديم الدكتور شاكر مصطفى المشرف على ترجمة كتاب «تراث الإسلام» لشاخت وبوزورث Posourth & Sachat إذ قال: «يجب أن نعلم أن هذا الكتاب، كتابٌ غربيٌ وليس بإسلامي، ويجب ألا نفتّش فيه عن وجهة النظر الإسلامية، ولا عن إنصاف الإسلام وتقديره، إنه ليس منا ولم يكتب لنا. هو غربي صِرْف في محرريه ومضمونه ومغزاه. وقد وفّقوا حيناً، وأخفقوا أحياناً، وكانوا في الغالب إلى غمْط الحق أقرب، وإلى السلبية والهوى أدنى»(13). وليس من المقبول كذلك أن يكتفي المترجم بمجرد تعليقات وهوامش غالباً ما تأتي في سطور قليلة لا تقوم بالرد الواجب على ما جاء في الكتاب من أفكار. غير أن الحل الأمثل - في رأينا - أن يعقْب كل فصلٍ من فصول الكتاب المترجم إلى العربية، فصلٌ خاصٌ من وضع المترجم نفسه أو من وضع أهل الاختصاص، يقوِّم آراء المؤلف إن كانت بحاجة إلى تقويم ويرد من خلال الوثائق التاريخية والأسانيد العلمية، على ما قد يَرِد في الكتاب من إساءة للإسلام وللعرب كيلا يظن القارئ العربي المسلم أن ما في الكتاب، هو عين الصواب، وأن المترجم لم يعقب عليها بالرد والتصحيح.

ومن المحاولات الرائدة في هذا الباب ما جاء في ترجمة «الطب العربي» للمستشرق الإنجليزي إدوارد براون E. Browne والذي قام بترجمته الدكتور داود سلمان علي، إذ خصص في نهاية الكتاب فصلاً هاماً يعلّق فيه على ما جاء في الكتاب من آراء تتعلق بالعرب والطب العربي لم يوفّق فيها المؤلف(14).

الوسيلة الثانية:

وهي وسيلة غير مباشرة في إطارها الشكلي إلا أنها أبلغ ضرراً

وأشد خطراً في كيفيتها وأسلوبها من سابقتها. ومكمن الضرر هنا أن المستشرق لا يوجه آراءه مباشرة إلي القارئ العربي المسلم عبر كتاب يؤلفه أو دراسة يجريها، بل إنه يحيل تلك الآراء والأفكار إلى من ينوب عنه في حملها والترويج لها من أبناء المسلمين بمعنى أن المستشرق ينقل أفكاره إلى بعض الدارسين من تلاميذه من أبناء العالم الإسلامي والعربي بوجه خاص الذين ينقلونها بدورهم إلى بني وطنهم وبني دينهم.

فعندما فُتحت الجامعة المصرية سنة 1908م، أخذت البعثات العلمية إلى أوروبا ولاسيما فرنسا تتوالى، كما استقدمت الجامعة من ناحية أخرى أساتذة من أوروبا لإلقاء المحاضرات على الطلبة المصريين في شتّى فروع المعرفة(15).

وقد تشرّب عددٌ كبير من هؤلاء المبعوثين آراء وأفكار أساتذتهم من المستشرقين، والتي ما لبثت تلك الآراء والأفكار أن تسرّبت إلى أطروحاتهم العلمية التي أشرف عليها هؤلاء المستشرقون. ولم يكتف المبعوثون بأن تتضمن أطروحاتهم آراء وأفكار أساتذتهم المستشرقين، بل كانوا من مروّجيها والداّعين لها بين أبناء وطنهم عندما أصبحوا - بعد عودتهم - في موقف الأساتذة.

ولعلّ مدرسة الاستشراق لم تنجب تلميذاً مخلصاً مثل طه حسين الذي حمل آراء المستشرقين طواعيةً ليبثّها من جديد بين أبناء وطنه وأمته العربية، حتى ملأ الدنيا وشغل الناس - إن صحّ التعبير - بما ألّف من كتبٍ ثار حولها جدلٌ كبير. ولسنا بحاجة إلى أن نذكّر القارئ بكتاب «في الشعر الجاهلي» فالكتاب قصته معروفة كما أنه قتل بحثاً بحيث لا مزيد لمستزيد. وكما أثار «في الشعر الجاهلي» ضجة كبرى حوله، أثار أيضاً كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» ضجة كبيرة حول ما جاء فيه من آراء. وحسبنا للدلالة على مدى خطورة هذه الآراء؛

أن نتعرّف على الأصول أو الأفكار الأساسية في هذا الكتاب، إذ إنه «يمكن رد ما حواه الكتاب إلى ثلاثة أصول:

1 - الدعوة إلى حمل مصر على الحضارة الغربية وطبعها بها، وقطع ما يربطها بقديمها وإسلامها.

2 - الدعوة إلى إقامة الوطنية وشؤون الحكم على أساس مدني لا دخل للدين فيه.

3 - الدعوة إلى إخضاع اللغة العربية لسنة التطور ودفعها إلى طريق ينتهي باللغة الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم إلى أن تصبح لغة دينية فحسب كالسريانية والقبطية واللاتينية واليونانية»(16).

ذلك غيض من فيض من شواهد تبنّي طه حسين لآراء المستشرقين. ولعلنا لا نجاوز الصواب إن قلنا إن القارئ لمؤلفات طه حسين سوف يجده منتحلاً أغلب آرائهم. فقد أثبت الأستاذ محمود محمد شاكر أن طه حسين قد انتحل آراء المستشرق الفرنسي بلاشير Blachere في كتابه «مع المتنبي»(7).

كما يري الأستاذ أنور الجندي أن طه حسين الذي شك في أصل وسيرة وفلسفة ابن خلدون قد جرى - في بحثه - وراء آراء أستاذه دوركايم Durkheim(18).

ولم يكن طه حسين يمثّل حالة فريدة بين المبعوثين الذين اعتنقوا آراء أساتذتهم المستشرقين بل سبقه إلى ذلك واحدٌ من هؤلاء المبعوثين قد طواه النسيان، بل لعل جمهرة كبيرة من القرّاء لا تعلم من أمره شيئاً، وهو الدكتور منصور فهمي.

فقد كان الطالب منصور فهمي ضمن البعثة التي أرسلتها

الجامعة المصرية إلى فرنسا سنة 1908م، حيث وضع رسالة للحصول على الدكتوراه تحت إشراف المستشرق الفرنسي ليفي بريل L. Brile موضوعها: «حال المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها». وقد طبعت الرسالة باللغة الفرنسية في باريس سنة 1913م، التي جاء محتواها هجوماً على تعدّد الزوجات في الإسلام[19].

وعن هذه الرسالة يقول بعض الباحثين: «وقال - أي منصور فهمي - في ص 18 ما ترجمته: «ولقد حدّ النبي من نظام تعدد الزوجات، إلا أنه تعدى بالنسبة إلى نفسه ما وضعه من حدود للآخرين. فمع أن بقية المؤمنين، لم يكن في مقدورهم أن يتزوجوا بأكثر من أربع نساء، فإن محمداً قد أجاز لنفسه أن يتزوج بأكثر من ذلك. هذا كما أنه استلزم لشرعية الزواج دفْع مهرٍ ووجود شهودٍ، إلا أنه في زواجه أعفى نفسه من المهر والشهود... إلخ.

ولما اطلعت إدارة الجامعة المصرية على هذا الكتاب بادرت ففصلته من الجامعة وتبرأت منه ومن كتابه، الأمر الذي اضطره إلى الاختفاء من المجتمعات زمناً طويلاً»[20].

وأمام هذا الغزو الفكري الصريح شرع كثيرٌ من الكتّاب والعلماء المسلمين أقلامهم للرد على ما جاء في الكتاب من آراء أقرب إلى الكفر فقد كتب المرحوم محمد لطفي جمعة مقالاً طويلاً نشر في جريدة «المؤيد» في 28 يناير سنة 1914 يردّ على مزاعم منصور فهمي مبيناً أن هذا الكتاب اعتمد على الأحاديث الموضوعة والضعيفة، ومع ذلك لم يشأ أن يفهمها على وجه صحيح، بل فهمها على وجه خطأ لأغراض قبيحة انطوت عليها نفسه الخبيثة.

وبين المرحوم لطفي جمعة، الحكمة في زواج النبي صلى الله عليه وسلم، بأكثر من أربع والظروف التي أحاطت بكل زوج وما ترتب على ذلك من فوائد سياسية واجتماعية.. إلخ[21].

وعلى النقيض تماماً من هذه النماذج من المبعوثين الذين استسلموا لآراء المستشرقين، بل وحملوها طواعية واختياراً إلى وطنهم داعين لها بين أبنائه، كانت هناك نماذج أخرى لا نملك حيالها إلاّ أن نقف إجلالاً لها وإعجاباً بها، فهي نماذج أحرى بكل من قُدِّر له أن يقف موقفها أن يقتدي بإيمانها وينهج نهجها.

ومن هذه النماذج المرحوم الدكتور عمر فرّوخ عندما كان مبعوثاً في ألمانيا لنيل أطروحة الدكتوراه الذي نسوق علي لسانه الرواية التالية:

«وسألني يوسف هِلْ - وهو المستشرق الألماني الذي أشرف على أطروحة الدكتوراه - عن الموضوع الذي كنت أفكر فيه لرسالتي. كنت يومذاك (1935) في عنفوان الشباب فقلت له: «مدى القومية العربية - عظمة الشاعر المتنبي - أثر العرب في الثقافة العالمية... وأشباه ذلك.

استمع إليّ بصبر فلمّا سكتُّ قال لي: احتفظ بهذه الموضوعات. فإذا أنت رجعت إلى بيروت فاكتبها وانشرها في الجرائد.

ثم قال لي: هنالك موضوع مهم مازلت أعرضه على الطلاب الألمان الراغبين في الاستشراق، منذ عشرين عاماً، فلم أجد الهمة عند أحدٍ لمتابعته، مع أن نفراً منهم بدأ بتجميع مواده ثم تخلى عن الاستمرار فيه إنه موضوعٌ يحتاج إلى رجلٌ عربي سريع المضي في المصادر العربية. هذا الموضوع هو المشكلة التالية:

يرى نفرٌ من المستشرقين أن الإسلام لم يستقر في نفوس المسلمين إلا في العصر العباسي (قياساً على أن النصرانية لم تبدأ في الانتشار بين الناس إلا في القرن الرابع الميلادي). فهل تستطيع أنت أن تعالج هذا الموضوع وتضع هذه المشكلة على أحد جانبيها.

بدأتُ العمل وجمعت عشرة آلاف بيت شعر مؤرخة بالسنوات، منذ السنة الأولى للهجرة (622م) إلى موت الخليفة عمر بن الخطاب سنة 23هـ (644م).

دخل في رسالتي أربعمائة بيت من تلك الأبيات دلت بجزمٍ ووضوحٍ أن تعاليم الإسلام كانت تستقر في نفوس المسلمين (ونطاق الرسالة كان منذ الهجرة) في الوقت الذي كانت تلك التعاليم تفرض عليهم أو ينزل فيها وحي»[22].

وإذا كانت لهذه الرواية أكثر من دلالة تتعلّق بنظرة المستشرقين حيال الإسلام وحيرتهم الشديدة حيال سرعة انتشاره في عقود قليلة من السنين، فإن الدلالة التي يمكن أن نخرج بها والتي تتعلّق بشخص الدكتور عمر فرّوخ هي؛ أن يوسف هلْ قد أراد شيئاً بينما أراد الدكتور فروخ شيئاً اخر عكس الأول ومناقضاً لما ذهب إليه أستاذه المشرف على رسالته. إذن فلم يكن عمر فرّوخ مبعوثاً من طراز طه حسين أو منصور فهمي، وإنما كان ذا شخصية مستقلة تعرض ما رآه صدقاً وحقاً يعززه إيمان صادق بعقيدته لا ما ذهب إليه أستاذه.

الهوامش

1) فلسفة الاستشراق، د. أحمد سمايلوفتش، ص 44.

2) الاستشراق، د. إسحق موسى الحسيني، ص 15.

3) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، محمود محمد شاكر، ص 59.

4) المصدر السابق، ص 61.

5) نظرات في حركة الاستشراق، د. عبدالحميد مدكور، ص 40.

6) دائرة المعارف الإسلامية، مقدمة الطبعة الثانية، ج 1 ص 8.

7) المصدر السابق، ج 4، ص 273.

8) تاريخ العرب العام، سيديو، ترجمة عادل زعيتر، ص 7.

9) المصدر السابق، ص 467.

10) تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، ص 7.

11) المصدر السابق، ص 69.

12) الحضارة العربية، يوسف هل، ترجمة د. إبراهيم العدوي، ص 33.

13) تراث الإسلام، شاخت وبزورث، ترجمة د. حسين سلمان مؤنس وآخرين، ج 1، ص 219.

14) الطب العربي، إدوارد براون، ترجمة د. داود سلمان علي، ص 19.

15) تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، ج 4 ص 34.

16) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، ج 2 ص 219.

17) المتنبي، محمود محمد شاكر، ص 400.

18) خصائص الأدب العربي، أنور الجندي، ص 115.

19) فصول ممتعة، محمد سيد كيلاني، ص 5.

20) المصدر السابق، ص 8.

يلاحظ الهامش (٢٢) ساقط من الأصل

22) الاستشراق - العدد الأول، يناير 1987، المستشرقون ما لهم وما عليهم، د. عمر فرّوخ، ص 58.



نظرات في العدد الثالث من " جذور "

جميـل حسـن

● - في بيانات العدد ورد ما يلي: «يرحّب الإصدار (**جذور**) بنشر المناقشات العلمية الموضوعية عمّا يُنشر فيه أو في غيره من المجلاّت والدّوريات المتخصصة».

وقد اعتبرت هذه دعوة شجعتني على أن أتناول بعضاً مما ورد فيه من أعمال بالمناقشة والتعليق.

هوية الإصدار تراثية؛ لكن الطموح - فيما فهمت منه - التعامل مع التراث كمرتكز حضاري يصل ماضينا بحاضرنا، ويحفزنا لتطوير ثقافتنا وفهمنا لتراثنا دوماً باتجاه الأفضل؛ بغية التأسيس لمستقبل يتجاوز الراهن ويجدّد الأمل بالآتي.

وإني لأرجو أن يتأكّد كل من أناقش له عمله من أني أفضّل أن أتعامل معه تعامل طالب يقرأ فيفهم، ويُثري مكتسبه المعرفي، لا تعامل الناقد المصدر للأحكام، لكن!. ما الحيلة والقارئ في معايير الثقافة المعاصرة ناقد بالضرورة، فهم قد جعلوه منتجاً جديداً للنص المقروء، أي مشاركاً لكاتب النص في مهمته، فهل سيتيسر لي ذلك؟



1 - رحلة فنية - طه حسين

● - قصَّتي مع العميد قديمة ترجع إلى أواخر الأربعينات حيث كنت طالباً في دار المعلمين بحلب، وكان الأستاذ «عبدالعزيز جاد الرب» من البعثة المصرية يدرّسنا الأدب العربي، وكان يسمّيني طه حسين (الصُغيّر) لتوالي الكتب التي كان يراني أقرؤها للدكتور العميد.

ما أزال أذكر الزهو الذي كان يتولأني وأنا أقرأ للعميد «تجديد ذكرى أبي العلاء»؛ والإنكسار والحنق الذي تولأني وأنا أقرأ له «مستقبل الثقافة في مصر». إذا أحسست يومها بأن عميد الأدب العربي قد خذلني، وخذل أمتي العربية. ثمَّ مازلت أذكر له طرفة من كتابه «مع أبي العلاء في سجنه» حيث في فصلٍ منه عقد مقارنةً بين بشار وأبي العلاء، اللذين اشتركا في آفة العمى، وافترقا في كلّ ما عداها، إذ جعلت الآفة بشاراً يقبل على الحياة بنهم وفرح، وجعلت أبا العلاء ينصرف عن الحياة بزهد فيها، وبَرَم بها، ثمَّ ختم المقارنة، بعد أن ساق ضدَّ بشَّار الكثير من الحجج، بقوله: «الحقيقة إني أكره هذا الرجل ولا أميل إليه». وأذكر أني أقرأت العبارة لأستاذي فضحك بنشوة، ثم عقَّب قائلاً: «هذا هو أستاذك ينقد بمزاجه لا بعقله». وكان من المتعصبين ضد طه حسين، فتساءلت يومها بيني وبين نفسي: أحقيقة هذا هو الرجل الذي أتى من فرنسا بالمنهج الديكارتي، وحاول تطبيقه على الشعر الجاهلي وشعر الغزل في العصر الإسلامي؟. ثم تتابعت رحلتي مع كتب

العميد وكتاباته، وتتبّع سيرته في حلّه وترحاله.. إلى أن غادرنا رحمه الله، ومازال هواي معه إلى اليوم.

لكنني - لا أكتم القارئ - صُدمت إذْ رأيت محاضرته «رحلة فنية» التي ألقاها في تونس عام 1957 تتصدَّر العدد. صُدمت مرتين: مرَّة لأنَّ هيئة التحرير اختارت هذه المحاضرة بالذات فجعلتها في صدر العدد. ومرَّة لأن الأستاذ العميد رضي لنفسه يومها أن يقدّم للتونسيين - وهم في زهوة يقظتهم على الاستقلال - هذا الموضوع الهزيل، ويعالجه تلك المعالجة الأكثر هزالاً.

لقد أطرى طه حسين التونسيين والمغاربة إطراءً كبيراً بما قدَّموه لحضارتنا وتراثنا؛ ثم صدمهم بهذا الموضوع الذي أكاد أجزم أنه لم يكن يعني واحداً منهم في ذلك الوقت على الأقل. وأخيراً، نسي الدكتور فأغفل كل قواعد التحليل الفكري لأحداث التاريخ وجدلية الحياة والتطور، واجتزأ من تاريخ العرب بعض الأخبار الهامشية فجعلها سبباً لانتقال الطرب ومجالسه من الحجاز إلى الشام، وكذلك إلى العراق بعد أن رضي بملامسة أسباب ظهور هذا الفن واستشرائه في الحجاز قبل غيره من أقطار العروبة والإسلام ملامسة سطحية هشة، فالعميد كان يعلم ببواطن الأمور أكثر بكثير مما أظهر منها، وقد فاته أنه كان يتحدث إلى جمهور مثقفٍ معتدٍ بثقافته التراثية على وجه الخصوص. ولعل مراعاة شعور العميد واحترام ضيافته جعلتهم يمسكون عن مناقشته وإحراجه.

لقد كان المد القومي التحرري في زهوته، والعرب خارجون لتوهم من معارك الجلاء، والانتصار في معركة السويس، وكانت معادلات كثيرة مطروحة آنذاك على العرب، قومية ودينية وسياسية واجتماعية، وكان تفتح الوعي الثقافي في ربيعه، وقبل سنتين فقط من ذلك التاريخ كان الدكتور طه حسين نفسه يخوض مناظرة فكرية غنية بينه وبين الكاتب اللبناني المعروف «رئيف خوري» حول سؤال: لمن يكتب الأديب؟. نطمتها مجلة «الآداب» البيروتية، فهل لم يكن التونسيون يومها يستحقون من الضيف الكبير غير تلك المكافأة العجفاء تقديراً لنضالهم ضد الاستعمار والتخلف، وتمسكهم بعروبتهم رغم كل محاولات الفرنسة والتغريب.

أنا واثق بأن هيئة تحرير «**جذور**» قصدت قصداً سليماً فيما اختارت وقدّمت، والمرء دوماً معرَّض لأن يخطئ ويصيب.



2 - تحرير بعض المفاهيم النقدية - للأستاذ محمد بن مريسي الحارثي

● - إني أغبط الكاتب على القدرة على الصبر وضبط النفس والدأب والمثابرة في التعامل مع ميراثنا النقدي، وتناول نقادنا المعاصرين له، فقد ذكَّرتني هذه المقالة بكتاب المرحوم الدكتور «محمد مندور» (النقد المنهجي عند العرب)، مع فارق أن هذه مقالة وذلك كتاب، فالفسحة في الكتاب أكبر،

والكاتب في الكتاب ليس مضطراً إلى أن يحبس أنفاسه وهو يحاور المراجع، ويصنف محتوياتها، ويقيسها إلى بعضها وإلى غيرها كاضطرار كاتب المقالة، وكاتب المقالة الذي يعطي لمقالته طابعاً شمولياً، وينحو فيها نحواً أكاديمياً إنما يركب مركباً خشناً ويدخل أرضاً وعرة؛ فتأتي الرحلة مضنية أحياناً، وقد لا تصل إلى الغرض المطلوب، بيد أني أرى أن الأستاذ الحارثي تمكّن من القبض على أمور عدة في غاية الأهمية.

أما الفكرة الأولى أو المرتكز الذي انطلق منه، فقوله: «إن المفاهيم النقدية ذات صلة وثيقة بمادة الفكر الذي تنتمي إليه تلك المفاهيم»[1]. ونحن نرى هنا دمجاً بين الفكر والإيديولوجيا أي إن المعتقد الإيديولوجي سواءً أكان ديناً أم معتقداً فلسفياً أو سياسياً يوجه للناقد خطته النقدية، ويؤطّر له مذهبه في النقد. وقد بنى كاتبنا على قاعدته الأولى قوله: «في نقدنا العربي يتحقق كشف المفاهيم النقدية، وتحريرها، وتحديد أبعادها في صورة مبيَّنة كلما اقتربنا من المصدر المعرفي الإلهي الذي يُعَد قطب الحركة الفكرية العربية... فحول هذا القطب الرباني تأصلت وظيفة اللغة، ومن مادته تشكلت الذهنية العربية»[2]. وفي هذا القول يلتقي الكاتب مع كل من الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه «تكوين العقل العربي» و«أدونيس» في كتابه «الثابت والمتحول».

ولقد كان واضحاً منذ البداية، محدداً موقفه النقدي حيث قال: «ونحن مطالبون باستمرار بتوسيع نظرتنا النقدية؛ وذلك

بإعادة النظر دائماً في منجزنا النقدي التراثي والآلي من منظورنا العربي الخاص أولاً، ومما يتيحه المنجز النقدي العالمي من فرصة الاسترفاد لما يوسّع تلك النظرة... إذ ماتزال أكثر الآراء والمقاييس النقدية في حاجة إلى تحريرها وبيان وظائفها »[3]. وقد أشار إلى الخلط بين حدود المفاهيم النقدية من حيث تداخلها، واستخدام مصطلح مكان غيره، وتوظيف المعيار النقدي الواحد مثلاً في سبر الشيء وضده[4]. وإن أهم ما كشفه (حسب رأينا) هو تداخل مفهومي الغموض والعمق عند كثير من النقاد والمهتمين بالدراسات الأدبية قديماً وحديثاً. فاضطربت مواقفهم النقدية حول ظاهرة الغموض[5]. ونحن وإن كنا نرى عدم جدوى البحث في ظاهرة الغموض لدى نقادنا القدامى وجوانب استخدامها إلا بالنسبة للدارسين الأكاديميين والباحثين، فإننا - بالمقابل - نرى ضرورة الحوار الطويل حول هذه الظاهرة في شعرنا الحديث ومواقف النقاد منها. فقد استشرت ظاهرة الغموض حتى أصبحت آفة أوصلت الشعر العربي المعاصر إلى ما يشبه الهلوسة جعلتك تنظر إلى القصيدة الحديثة فتراها كلوحة سوريالية لرسام مبتدئ جاهل بقواعد الرسم وفن التلوين يرش الألوان فيها كيفما اتفق فتغدو وكأنها ساحة معميّات أعطت العذر والتفسير معاً لمعنى فقدان الشعر المعاصر ألقه، ومعنى انصراف القراء عن قراءة الشعر. كذلك دلل على جهل بعض النقاد والدارسين بخلطهم بين مفهومي الغموض والعمق، وأيضاً استخدامهم مفهوم عمود

الشعر العربي وصفاً لشعر الشطرين في مقابل شعر التفعيلة أو الشعر الحر، واصفين شعر الشطرين مرة بالشعر العمودي، وثانية بالشعر الخليلي، وثانية بالشعر التقليدي[6]. وقد كشف جهل هؤلاء ودلَّهم على مواطنه بحصرهم عمود الشعر في شكل البيت القديم، ناسين أن قواعد الشعر قد عالجت بنية الخطاب الشعري في جوهره، وليس في شكله العروضي[7] وأيضاً في نسبة شكل البيت العربي ووزنه إلى الخليل بن أحمد[8]. وهم يجهلون أنَّ الخليل استقرأ الأوزان استقراءً من شعر العرب، وصنَّفها، ثم ضبط ذلك في مجموعات، ورتَّب لها قواعد إيقاعية (تفعيلات) فكانت الأبحر ومجازاتها، فهو مصنّف فقط مع الاحتفاظ له بعبقريته الفذة، لكن في مجال علوم اللغة لا في وضع أوزان الشعر. وإلا أين كان الخليل وقد سبقه زمن الشعر بنيف وقرنين على الأقل؟

إلى هنا نرانا متفقين مع الأستاذ الحارثي، لكننا سنخالفه في قوله إن شعر الشطرين وشعر التفعيلة متفقان موسيقياً فيما يخص اشتراكهما في الوحدة الإيقاعية الواحدة. ولو أنه قال (يجب أن يكونا متفقين موسيقياً) لما اختلفنا. إذن إن واقع الشعر العربي فيما آل إليه يدعو إلى الحزن والخيبة من انفلات غالبية متشاعري هذا العصر من كل ضبط موسيقي أو غير موسيقي. وهذا بعض ما فعله بنا الغزو الثقافي. فقد أدخل إلى ثقافتنا ومفاهيمنا وفنوننا، ڤيروسات مخيفة من الصعب تحديد معالمها والتخلص منها.

إني أحيي أستاذنا الحارثي وأعتذر منه إذ لم أتابع مقالته إلى نهايتها، فقد أخذت من تعليقاتي أكثر مما تحتمله مساحة كالتي أطمع أن تفسح لي في محاولتي هذه، متمنياً لو أن المقالة طوّعت أسلوبها الأكاديمي ليزداد اقتراباً من قدرة القارئ العادي فتتسع مساحة الاستفادة منها.



3 - الشعر القديم والتقاليد الأدبية - للأستاذ حسين الواد

● - لقد رأيت الكاتب يحاول متابعة التقاليد الأدبية وتوصيفها. ولقد وضع ثلاثة عناوين لتقاليد الشعر الغربي ينتج تاليها عن سابقه. مع أن كل حالة تبرزها تعتبر إشكالية أثارت ومازال تثير جدلاً حولها.

في الأولية: أيْ أيُّ الأعمال الشعرية كانت أولاً؟. وهل صحيح أن من تنسب إليهم أولية الإنشاء الشعري كانوا هم الأوائل فعلاً؟. وإلاَّ.. فما معنى قول عنترة:

هل غادر الشعراء من متردّم؟.

وأيّ الشعراء كان يعني؟. أليسوا الأقدم منه؟.

ومن هو ابنُ حذام الذي ذكره امرؤ القيس في قوله:

عوجاً على الطلل المحيل لعلّنا نبكي الدّيار كما بكى ابنُ حذامِ

ومتى كان ابنُ حذامٍ هذا ؟.

إنَّ مسألة الأولية في الشعر العربي إشكالية كبرى. فهل يعقل أن يكون هذا الشعر قد وُلد هكذا مكتملاً تام الملامح والسمات؟. إن الإجابات كلها إنْ هي إلا افتراضات أو تخمينات لا تستند إلى كشف علمي يمنحها مصداقيتها. ولقد طرحت المسألة نفسها على نقادنا القدامى فأجابوا عنها إجابات لا تعدو كونها افتراضات أيضاً كقول السيوطي في المزهر «وللشعر والشعراء أوّل لا يوقف عليه»[9]. كما نقل أقوالاً أخرى، ثمَّ عقَّب بقوله «وهذا كله، متى صدقت الرواية، دليل فعلي على أن الشعر القديم الذي وصلنا على أنه أوَّل الشعر العربي لم يكن عند التأمل إلا استمراراً لأولية مجهولة لم تحفظ الذاكرة منها يقيناً»[10].

شكوك كثيرة، وتساؤلات قديمة وحديثة وافتراضات وتخمينات حول أولية الشعر العربي استعرضها كانت سبباً لشكوك طه حسين حول صدقية ذلك الشعر وأحوال أصحابه. ثم وضع هو (أي الكاتب) رأيه بين الآراء فقال: «إنَّ الأقرب إلي المعقول أن يكون هذا الشعر قد مرَّت عليه أطوار من التهذيب استوى خلالها على ذلك النحو المكلّل بالجمال»[11].

تعقيباً على ذلك نحبُّ أن نسأل: أما آن للباحثين أن يربطوا أولية الشعر العربي بأولية اللسان العربي؟. ويتساءلوا: تُرى.. أهكذا كان اللسان العربي منذ نشأته؟. لقد دخل

الدكتور طه حسين هذا المدخل[12]، وأراد أن يعتمد اختلاف لغة العرب المتأخرين (في نجد والحجاز) عن الجذور العربية الأولى في الجنوب (اليمن) دليلاً على صحة مدعاة، وقد أغفل المرحوم العميد قضية التطور التاريخي للشعوب والأمم وما يتجلى به التطور اجتماعياً وثقافياً وفنياً أي شمولياً يضم كل مناحي الحياة المادية والعقلية والروحية. وإذا كانت الدراسات اللغوية (اللسانيات)، وعلوم الآثار في ذلك الزمن المبكر لم تكن قد بلغت درجة من النضج تساعد على إضاءة تساؤلاتنا، وكذلك علم التاريخ وسائر العلوم الإنسانية، فإن الكشوف الحالية، وتواتر النظريات تمد الباحث بوسائل عديدة ومادة متنوعة يغذي بها أسئلته وتساؤلاته.

مرَّت على الإنسان العربي أحقاب من التطور مترابطة ومرتبطة بأحقاب التطور الأخرى التي كان من عواملها الأحداث والحوادث الكونية، والصراعات، واختلاف الأحوال السياسية والاجتماعية، وتوالي السيطرة الثقافية على المنطقة بتوالي سلطان الدول، ومقدار ما كانت تحمله من مفاهيم ورؤى وقيم وتجارب فنية (من شعر وغناء خصوصاً) سواء ما نبت منها في جنوب الجزيرة العربية (اليمن)، أو ما نبت على أطرافها في اليمامة والبحرين أو الحجاز أو ذاك الذي أتاها من بلاد الرافدين أو الشام، أم وادي النيل. فعلاقات الجوار (أقارب وجيراناً) علاقات تبادلية أي علاقات تأثير وتأثر، فعل وتفاعل. غذاء وتغذية، وهكذا[13]. فكم نشأت من دول

وحضارات في هذا المحيط: دول في اليمن، ودول في بلاد الرافدين، ودول في الشام، ودول في وادي النيل، وكم أنتجت من حضارات أهم مظاهرها الفن بأنواعه وأشكاله، ثمَّ كم ظهرت من أديان وثنية وتوحيدية فغيّرت مفاهيم وطرز معيشة وطرق تفكير وأنماط علاقات، وعدَّلت من مفاهيم، وأضافت من مفاهيم. وقد كان الشعر والغناء أهم أبرز أدوات التعبير في الديانات الوثنية، أليس من المفيد أن يشر ولو إشارات إلى التأثير والتأثر وما فعلته لغات المنطقة بتطوير بعضها وخصوصاً اللغات ذات الأرومة المشتركة العربية والآشورية والسريانية (الآرامية) ؟ وافتراض أن تكون تلك اللغات قد نشأت من جذور مشتركة هي لغة من قبلهم إلى أن نصل إلى أصل واحد؟. بعض الدراسات بدأت تميل إلى القول إنها العربية القديمة. ثمَّ أليس من احتمال أنَّ الأديان التوحيدية، وعلى الأخص الإسلام لم يسمح بتدوين الشعر الذي كان يحمل شعائر وثنية فضاعت المعالم الأولي للشعر بسبب المنع أو الإهمال؟. مجرّد اقتراح قد يساعد بتوجيه الدراسات اللغوية والشعرية وجهة مفيدة!. أي ربما تُطرح هنا قضية الدين وما أثر به على الفكر القديم والفن القديم، أو العوادي الطبيعية والتاريخية. أما أن تكتفي بالقول: لابدَّ أن يكون هذا الشعر العربي الذي وصلنا قد نتج عما كان قبله من تجارب، فهذا قول درجنا عليه منذ بدأنا ندرس شعرنا في مطلع عصر النهضة إلى اليوم، وقد كانت قليلة إضافاتنا لا تقدّم مادة ذات

غنى، أو استنتاجات تصلح مقدّمات لدراسات تالية جادة ومغْنية.

في التشابه: لعل الأستاذ عَنى بالتشابه ما يلاحظ على المطوّلات من القصائد، وعلى رأسها المعلّقات!. هذا ما استنتجته من قوله: «شغل الشعر القديم الدارسين بظاهرة التشابه بين قصائده مثلما كان شغلهم بمسألة الأولية فيه»[14]. وقد عزّز فهمنا أو توقعنا قول الأستاذ في الصفحة نفسها «وظاهرة التشابه في الشعر القديم ظاهرة ضاربة في صميم نسيجه تتجلى في المقاطع الكبيرة التي تبنى بها المطولات في المقاطع نفسها مقطعاً مقطعاً حتى الانسحاب أحياناً على الأبيات ذاتها، أو أجزاء الأبيات».

وهنا نرى الكاتب يحاول تلمُّس الأسباب، وتفسير الظاهرة عند القدماء والمحدثين، وأوجزها في مناحٍ ثلاثة:

1 - ما سمّاه القدماء بالمواردة. أي ربما اتفق شاعران بالمعنى، وتوارد في اللفظ لم يلق واحد منهما صاحبه، ولم يسمع بشعره. وفي هذا أتت نظريات حديثة سواء في مجال العلوم الإنسانية أو العلوم التجريبية، وقد سماه المحدثون بالتزامن، أو التوافق، أو التخاطر، أو ما شابه[15].

2 - السرقات الشعرية. أي أن يسطو الشاعر على بيت أو شطر بيت لشاعر آخر يضعه في قصيدته دون أن يشير إلى أنه استفاده من الغير. وقد وردت أقوال كثيرة في هذا الصدد،

وذُكرت مناسبات كان أكثرها صخباً ما نُقل عن المتنبي وخصومه سواء ما كشف عنه في مجالس سيف الدولة وعلى الأخص عندما أنشده قصيدته التي مطلعها:

واحرَّ قلباهْ ممَّن قلبُه شبِمْ ... ومن بجسمي وحالي عنده سقمُ

أول ما ضمَّه كتاب «الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني» الحافل بأخبار كهذه. وقلّما خلا كتاب يؤرخ للشعر العربي من أخبار السرقات الشعرية.

3 - ذوبان كيان الفرد في الجماعة. وقد فهمت منه أن الجماعة كانت قد كونت ذوقاً فنياً عاماً صار الشعراء يعتمدونه. فمنهم من ابتكر فيه، ومنه من قلّد. والكل سعى للإنسجام مع هذا الذوق العام، وإرضائه في الإبداع الشعري. وقد خلص الكاتب إلى القول: «إن الشعراء القدامى كانوا ينسجون على منوال مشهور مألوف لديهم توجّه اطراد الاستحسان نموذجاً».

ولسوف نعود إلى ملامسة ظاهرة التشابه بعد عرض الظاهرة الثالثة التي استقاها الأستاذ، ألا وهي:

بنية الاحتذاء: وقد نستأذن الأستاذ الكاتب؛ كما نستأذن القارئ معاً فننقل هذه الفقرة من مقالته وإن طالت كي نجعلها مرتكزاً لما سنقوله بعدها. «إن ظاهرة الشعر القديم أعقد مما يتبادر للأذهان، يدل على هذا: أولاً أن هذا الشعر،

مثلما يبدو من نسيجه، نزّاع إلى أن يكرر بعضه بعضاً انطلاقاً من البنية العامة للقصيدة حتى الجزئيات الدقيقة والمجازات اللطيفة بعد المرور بالوزن والقافية، والشعر الذي هذا شأنه في التجاوب والتناظر من شأنه أن يكون فاقد الطرافة ضئيل الصلة بالتفرّد والتبريز. غير أن الشعر العربي، وهو ينزع إلى أن يشبه بعضه بعضاً قد نجح في أن يبسط نفوذه على جمهور النقاد والدارسين، وعلى معظم الشعراء اللاحقين... وسيظل مدعاة للعجب أن تفصل بين القارئ اليوم وشعر الجاهلية كل هذه القرون، وأن يملك ذلك الشعر على هذا القارئ الوجدان حتى الامتلاء به امتلاء»[16].

ومن عجبٍ أن بعضاً ممّن يتصدون لنقد تراثنا والدعوة إلى تجديده أو (استبداله) في الحقيقة لو نبشت عن أصولهم لوجدتهم نشؤوا في بيئات ثقافية خاصة ذات توجه إقليمي غير متصالحة مع العروبة، ثم يسّرت لهم حظوظهم المالية أن يدرسوا في الغرب (الولايات المتحدة عل الأغلب) منذ حصولهم على الشهادة الثانوية؛ وربما قبل ذلك. أو في المدارس والجامعات التبشيرية في بلادنا، ثم أتونا لينظروا لنا وينشروا البلبلة في أذهاننا والفوضى في مفاهيمنا[17]. وإن نحن ناقشناهم وكشفنا تهافت ما يأتون به رفعوا في وجوهنا سيف الإرهاب الفكري متّهمين إيانا بالجمود ومقاومة التطور. وإيَّاهم نسأل: لو ملكوا السلطة السياسية في بلداننا بأي الأسلحة كانوا سيقمعوننا ؟

ولقد سمعنا بعضهم يسأل مندهشاً مستنكراً كيف أننا إلى اليوم نفهم شعر الجاهليين ونتجاوب معه؟. معتبراً ذلك دليلاً على جمود لغتنا وعدم قدرتها على مواكبة التطور. وقد يعجب للغة لا تغير جلدها كل هذه القرون التي قطعتها.. كما حصل للاتينية مثلاً أو الإنكليزية بين اللغات الحديثة. وما نظننا غائبين عن الدعوات الإقليمية السورية أو المصرية؛ أو الدعوات الانعزالية (لَبْستَة العالم، كما قال مرة سعيد عقل) ولا دعوات الكتابة باللهجات العامية المحلية، والخط اللاتيني. إنهم يريدوننا أمةً على عجلات.

ولم تفت الأستاذ الكاتب هذه الحقيقة، فأكمل الفقرة التي نقلناها آنفاً بقوله: «ويدل على هذا ثانياً أن ذلك الشعر القديم منذ أقبل عليه الدارسون المعاصرون يقيسون جودته بمقاييس أجنبية عن كيانه، قد ظل ضنيناً بأسراره ينغلق عليها انغلاقاً فلا يُدرَك منها إلا اليسير»[18].

وفي عَودنا إلى بنية التشابه والاحتذاء نحب أن ينحصر القول هنا في المطوّلات من القصائد التي رسَّخت نمطاً من التقاليد الهيكلية والبنيوية أحياناً. غير أن هذا قد لا ينطبق على باقي الأنماط الشعرية. فكم تحفل كتب الأدب والدواوين الشعرية بالقصائد والمقطوعات التي لا تقف على طلل، ولا تبكي ظاعنين، ولا تتبع رحلة. وإنما هي تستجيب لنزوة أو لهزة وجدان، أو لوقفة بطولة إلخ.. فتطرق موضوعاتها مباشرة دون مقدمات. فهي لوحات فنية رائعة لكل منها فرادته وألقه

ووحيه ومغزاه. هل نذكر شعر الصعاليك الذي تفلّت من كل نمطية؟.

وأما ما سماه الأستاذ بالتقاليد الأدبية فقد توسّع في بحثه فوفّاه حقّه، وأضاء الكثير مما كان يحتاج إلى الإضاءة.

أما عن قوله: «إن الشعر يتولّد عن الشعر»(19)... بمعنى تقليد الشعراء بعضهم بعضاً فلابد من الاحتياط هنا، وألا يؤخذ الحكم على علاته. فأن نقول إنَّ الشعر العربي كان قد أبدع نموذجاً تشكُّله منوَّع النغمات الإيقاعية (العروض) فهذا حق. مع الغنى الباذخ لتلك الأشكال العروضية. ولكن الشعراء القدامى، مع احتذائهم النماذج العليا بقوا متفرّدين لكل منهم شخصيته وحضوره وتجربته الخاصة، وأسلوبه في الأداء. فهل عنترة كالحارث؟. كامرئ القيس؟. كالأعشى؟.. وهؤلاء أصحاب المعلقات. فكيف بالنفر الباقين؟.

وأما ما سماه الكاتب بالانفراط أو التفكك، وهو تعمد الشعراء طرق الموضوعات العديدة في القصيدة الواحدة(20) فإننا نرى فيه إمعاناً في تفكيك بنائية القصيدة وخلخلتها، فالشاعر لا يضع تصميمات هندسية تقيّده في عملية النَّظم. بل يطلق نفسه على سجيتها، ويسجل انطباعاته في شعره تمده ذاكرته ومخيلته وذائقته بالمادة والطريقة والأسلوب.

أخيراً. إننا نتفق مع الأستاذ في قوله: «إن الشبه كامن في الكيفية التي تُذكر فيها الوقائع والأحداث، لا في الوقائع والأحداث نفسها»(21). أي إن الشاعر كان يقلّد النموذج

الأعلى ليس غيره. والنموج إنجاز حضاري لابد من مراعاته في تراكم المنجزات الحضارية للأمة، ريثما تطور الأمة نموذجها وتبدع أنموذجاً حضارياً غيره.



4 - الفكر الشعري لدى الأعلام في العصر العباسي - للأستاذ محمد عبدالعزيز الموافي

● - إنَّ هذه المقالة (المحاضرة) تفتح شهية القارئ على الاستغراق في القراءة ومتابعتها إلى النهاية. بأسلوبها المحكم الطلي في آن واحد، وحرارتها التي تشع من الكلمات، وتشيع بين السطور والعبارات. وأحسبني سأكتفي بتلخيصها والتركيز على أهم ما ورد فيها من نفعٍ للقارئ والباحث. فالمقالة - بحد ذاتها - قصيدة لا ينقصها إلا الوزن العروضي. إنها رحلة وجدانية بصيرة وقصيرة مع الشعر. أو هي أشبه بقطعة حلوى شهية سرعان ما تلتهمها وتتمنى المزيد. إذ قلما رأينا أو سمعنا محاضراً أوجز تاريخاً كما أوجز، أو قدَّم نفعاً للسامع أو القارئ في إيجازه كما قدَّم. ليس هذا إطراءً ولا مجاملة. بل هي الحقيقة كما رأيتها. ولكن.. كيف؟.

بعد المقدمة القصيرة المتواضعة بدأ محاضرته بطرح مجموعة من الأسئلة:

- ما المقصود بالفكر؟. ومتى يزداد حظ الإنسان منه؟.

- ما العلاقة قديماً وحديثاً بين الفكر والشعر؟. وهل تتماثل مع العلاقة بين العلم والشعر؟.

- كيف يوجد الفكر في الشعر؟. وما الصورة المثلى لهذا الوجود؟.
- هل نجد جذوراً للفكر الشعري في التراث السابق للعصر العباسي؟.
- ما أخطر القضايا التي تناولها الشعراء في العصر العباسي؟[22]

وفي تقديرنا أن المحاضر يتقن فن المحاضرة. فهو يقترب من الحضور اقتراباً يدخله في نسيج الجمهور؛ حتى ليغدو وكأنه يفكر به، ويصدر عنه. وقد نأى بنفسه عن أسلوب الخطابة وعن الطريقة الأكاديمية معاً، وقدَّم ما يريد بكل بساطة ودون مواربة أو تعقيد.

هو قال: «الفكر الشعري». إذن عليه أن يعطي تعريفاً من أي مستوى للفكر، أو يعطيه هوية ما ليلتمسها في الشعر حتى تصبح معادلته التي وضعتها. وقد فسَّر قصده بقوله: «يقصد بالفكر تلك القضايا الخالدة التي يطرحها الشاعر في شعره متجاوزاً خلال هذا الطرح ملابسات التجارب المعيشة. متأملاً ذاته وكل ذات في نشأتها وحياتها ومصيرها وعلاقتها بالكون والمجتمع من حولها»[23].

ولقد رشّح بهذا التوضيح لما سيعلنه لاحقاً بأن الثقافة والمعرفة وسعة الاطلاع هي التي ستمد الشاعر بالغنى الفكري يُظهره في شعره، أو يظهر دون عناء، لكن المحاضر لم يكتف بهذا، ولم يبق، محايداً؛ بل أقحم نفسه في المجال، وزاد في

الإيضاح فقال: «وخلال هذا الطرح تتواتر الأسئلة الملغزة التي أعيت الإنسان وأبرزت عجزه: من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟ ولماذا؟ في محاولة لسبر أغوار الحياة، والوصول إلى مرفأٍ يهدئ من قلق الإنسان في تلك الحياة التي تجسد عجزه وحيرته وعذابه»[24]. وفي هذا القول يتماهى المحاضر مع فكر من سيقارب أعمالهم ومشاعرهم، ويدمج وجوده بوجودهم، ويُطلُّ من تحت جلودهم وقد لبسها ليتساءل تساؤلاته المرة القاسية التي سلفت، وقد استقاها من شعر الشعراء الذين ولج عوالمهم. أو لعله سألها أولاً ثم راح يلتمسها عند هؤلاء. فالأمر سيّان مادام وهج الكلمات التي ينطق بها وهو ينقل تجارب الآخرين يجعل حرارة المكان تلفح النفوس قبل الوجوه والأبدان. وهو يُصرّ على أن يجسّم الشعور بالمأساة إذْ يقول: «كلما زاد حظ الإنسان من الإدراك والحساسية ذادت رغبته في التساؤل كما لو كان غاية في ذاته، ويتذوَّق العجز واليأس كأنهما ثمرة فلسفية مريحة»[25]. ومن إجابة المحاضر عن السؤال: «كيف يوجد الفكر في الشعر» يوحي بأنه شاعر. شاعر يدرك ما للمعاناة من أثر قوي في إبداع الشعر، إذ لا شعر دون معاناة. أي إن الشاعر لابد أن يمازج بشعوره وإحساسه أيُّ موضوع لأية قصيدة يكتبها. وفي ذلك يقول: «إن الشرط الوحيد لتحول «الفكرة» إلى «قصيدة» هو الشرط الذي يجب تحققه في العاطفة أو الواقعة كي تتحول إلى «قصيدة». وهو ألاَّ يعالج الشاعر أيّاً منهما معالجة محايدة، بل يأتي «الفكر الشعري»

ثمرة للتزاوج بين عقله وقلبه، إنه يبث حرارة الوجدان في الفكر، ويكسوه بأحاسيسه الذاتية، وصوره النابضة، أي يعبّر عنه تعبيراً أدبياً يمتزج فيه الفكر بالشعور، ثم يصبُّه في تركيب موسيقي مقنع ومطرب في وقتٍ «معاً»[26].

إنَّ محاضرة الأستاذ الموافي غنية متعددة الفوائد، وفيها جرأة أدبية نحتاج إليها. وأبرز ما واجهته في هذه العجالة شجاعة الأستاذ في الدفاع عن بشار وأبي نواس ورعيلهما. إذ لأول مرة أرى ناقداً يضع قضيتهم حيث يجب أن توضع في مجالها الاجتماعي والسياسي والإنساني. فهذا الفريق من الشعراء ظُلم مرتين. مرة في عصره زمن دولة بني العباس، ومرة لدى النقاد الحديثين. وقد أبان المحاضر ذلك بإيجاز فيما يلي: «أما القدر المتيقن من شذوذهم فقد كانوا فيه أقرب إلى الضحية بسبب الانشطار الذي أصابهم نتيجة الوضع الشاذ الخطير الذي ألجأتهم إليه خلافة بني العباس، فاستلبت حريتهم وهبطت بمكانتهم التي كانت سامية وخطيرة في الأعصر السابقة. فكان موقفهم المتمزق الذي أسهم في تشويه صورتهم، والذي أغرى الباحثين المحدثين بتطبيق «عُقَد» علم النفس عليهم غافلين عن المناخ الذي أظلهم وشملهم فجعل من بشار شخصية فظةً منحرفة، ومن أبي نواس شاذاً سكّيراً، ومن ابن الرومي مذبذباً مخلوع القلب يستبدل بالمدح الهجاء إن تأخر العطاء»[27].

وأهم ما عالجه وتتبعه عن الشعراء من «الفكر الشعري» هو «الموت». وقد وقف به عند هؤلاء الشعراء وقفات الشاعر؛ لاسيما عند أبي نواس وابن الرومي والمعري. كما كان قد وقفه عند طرفة.

لا يفوتني أن أسأل الأستاذ: ألا يرى معي أنَّ العربي نظر إلى الموت نظرة واحدة في الجاهلية والإسلام. أي كلاهما رأى الموت أمراً محتوماً لا مفر منه ينطبق عليه قول طرفة:

لعمرُك إنَّ الموتَ ما أخطأ الفتى … لكالطِّوَلِ المُرخى وثنياه في اليدِ

بيد أن الذي اختلف هو موقف الإنسان العربي من الموت أي فلسفة السلوك حيال الموت.

ففي الجاهلية رأى طرفة (وكأنه يتكلَّم باسمهم جميعاً) أن الموت محتوم. واستناداً على هذا يجب أن تعاش الحياة بكل أبعادها، دلَّ على ذلك قوله:

ألا أيهذا الزاجري أحضرَ الوغى … وأن أشهد اللّذات! هل أنت مُخلدي؟
إذا كنت لا تستطيع دفع منيتي … فدعني أبادرها بما ملكت يدي
فإن تبغني في حلقة القوم تلقني … وإن تلتمسني في الحوانيت تصطدِ
وإن يلتق الحيُّ الجميعُ تلاقني … إلى ذروة البيت الرفيع المعمَّدِ
إذ القومُ قالوا مَن فتىً؟. خلتُ أنني … عنيتُ؛ فلم أكسلْ، ولم أتبلَّدِ

وقد عزَّزت تلك العقيدة مواقف إنسانية رائعة من سلوك العرب في الجاهلية. نكتفي منها بقول حاتم الطائي:

أمـاويّ!. إنّ المـالَ غـادٍ ورائـحٌ   ويبقى من المرء الأحاديثُ والذكرُ

أمّا في الإسلام فقد تعزّز إيمان العربي بحتمية الموت، وأنه أجل لا يتقدّم ولا يتأخر، لكن الدين الحنيف وجّه له سلوكه باتجاه المثل الأعلى، أي الخلاص وبلوغ الجنة الذي لا يبلغ إلا بالعقيدة الراسخة والعمل الصالح. ظلّت هذه العقيدة توجه سلوك المسلمين شعراء وغير شعراء حتى العصر العباسي حيث بدا النظر إلي الموت عند بعض الشعراء ما يشبه العذاب الوجودي المؤرّق. أي الإحساس العنيف بقسوة التناقض الظاهري لحالات الإنسان وعجزه عن مواجهة الظلم الاجتماعي والقهر الطبقي وعجزه أيضاً عن إيجاد الإجابات الكافية عن تساولاته الكونية من جهة أخرى. والنموذجان الأكثر دلالة هما (كما أظهر المحاضر) ابن الرومي والمعري مع فارق أنَّ ابن الرومي كان يحس بذلك إحساساً وجودياً مرّاً ومضنياً. بينما المعري طوّره حتى أصبح فكراً فلسفياً بعد أن كان قد بدأ عذاباً وجودياً في مرحلة شبابه في سقط الزند. ولقد وفّى المحاضر الموضوع حقّه فأبان منه ما فيه كل الغنى والنفع، وحسبه أن حرَّك راكداً في نظرة بعض نقادنا إلى تراثهم.

وحبذا لو أسعف المجال لتوسيع الرحلة وإطالة المحاورة مع محاضرة الأستاذ الموافي. وتحية للمسهمين في إصدار «**جذور**». والله نسأل أن يوفقنا جميعاً لما فيه خدمة أجيالنا القادمة، وأمتنا التي نرجو أن تبدأ تلمّس طريقها إلى الغد الأفضل.

الهوامش

1) جذور (3) ص 24.
2) جذور (3) ص 24.
3) جذور (3) ص 25.
4) جذور (3) ص 28.
5) جذور (3) ص 29.
6) جذور (3) ص 31.
7) جذور (3) ص 31.
8) جذور (3) ص 32.
9) جذور (3) ص 55.
10) جذور (3) ص 55.
11) جذور (3) ص 57.
12) راجع كتاب الدكتور طه حسين «في الأدب الجاهلي»؛ وكتابه «حديث الأربعاء جـ 1».
13) يراجع كتاب الدكتور أحمد داوود «التاريخ القديم السورية». وخصوصاً نظرية «الجولان في المكان».
14) جذور (3) ص 57.
15) يراجع كتاب «التزامني» ترجمة ثائر ديب، دار مكتبة إيزيس - دمشق 2000م.
16) جذور (3) ص 56.
17) يراجع كتاب الدكتور كمال أبو ديب «نحو بديل جذري لعروض الخليل» الذي قرّظه الشاعر أدونيس، فوصفه بالثورة الكوبرنيكية!. وفيه ما يدعو إلي العجب العُجاب من المقترحات والبدائل.
18) جذور (3) ص 59.
19) جذور (3) ص 70.
20) جذور (3) ص 71.
21) جذور (3) ص 75.
22) جذور (3) ص 177.
23) جذور (3) ص 177.
24) جذور (3) ص 177.
25) جذور (3) ص 178.
26) جذور (3) ص 180.
27) جذور (3) ص 186.

